BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 75

LA PALABRA INSPIRADA

Por LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. I.



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1969

LUIS ALONSO SCHÖKEL

LA PALABRA INSPIRADA

La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1969



ÍNDICE GENERAL

Prólogo a la primera edición 9
Prólogo a la segunda edición 11

I. La palabra divinohumana
1. El artículo de fe y su contexto 15
2. La palabra divinohumana 43
3. Testimonios bíblicos 81

II. El contexto del lenguaje
4. La Escritura como palabra 107
5. Tres funciones del lenguaje 121
6. Tres niveles del lenguaje 139

III. Los autores inspirados
7. Psicología de la inspiración 163
8. Sociología de la inspiración 195
9. Hablar y escribir 209

IV. La obra inspirada
10. La obra inspirada 229
11. La obra y su traducción 251
12. Recepción de la obra 265

V. Consecuencias de la inspiración
13. En el contexto del Logos: la verdad 283
14. La doctrina y su uso 305
15. En el contexto del Espíritu: la fuerza 323

Apéndice: Síntesis del tratado sistemático de Christian Pesch . 361

Índice de autores 381

Índice analítico 387

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Este libro no pretende ser un tratado sobre la inspiración: ni por el tema, ni por las categorías con que se desarrolla, ni por el modo de exposición.

El tema es la palabra, más bien que la inspiración; es decir, el artículo de fe «habló por los profetas». Y tratándose de un misterio ancho e inagotable, he querido abordarlo en una zona limitada. Christian Pesch me introdujo en el pensamiento milenario de la Iglesia, y yo he pensado aportar categorías de la filosofía del lenguaje y de la realidad literaria. Representan un campo limitado, pero que abarca muchos aspectos particulares en una visión unitaria.

He aquí la línea de este ensayo: la capacidad humana radical de hablar — se actualiza en diversas lenguas — cada lengua se actualiza en el uso individual — el uso individual se actualiza a veces en una obra — la obra se actualiza en la representación y repetición — la repetición y representación concluyen en la recepción. Dios, para hablarnos, desciende a la capacidad humana de hablar (logos, condescendencia) — esta bajada se actualiza en dos lenguas (elección histórica, social) — esta elección la actualiza moviendo a hombres escogidos (inspiración, psicología) — esta moción se actualiza en muchas obras que se hacen una obra (obra inspirada, Escritura) — esta obra se actualiza en la proclamación y lectura en la Iglesia — esta proclamación y lectura concluyen en la recepción. Dios habla al hombre, el hombre escucha y responde.

El libro no es un estudio estrictamente científico: ni por la masa de erudición organizada, ni por la indagación profunda de un problema único. Es más bien el resultado de reflexiones girando en torno a esa realidad misteriosa que es la palabra de Dios en la Igle-

sia. Mis reflexiones han buscado por ahora la anchura, más bien que la profundidad. En cierto sentido, este libro no es más que una parada en la reflexión, para ordenar y decantar, antes de seguir reflexionando. Y también para llamar en mi ayuda a la crítica y al diálogo, porque el monólogo es menos fecundo.

He preferido el tono expositivo del ensayo, por ser más libre y accesible, y he recluido en notas la información más técnica. El ensayo me permite una reflexión en términos imaginativos y simbólicos, sin llegar muchas veces a la fórmula conceptual diferenciada.

Al componer este libro, he tenido mentalmente presente un público cristiano culto, que ya se ha incorporado al movimiento bíblico. Por eso el libro desearía encontrar otra vez a ese público que ya ha estado presente y activo en la elaboración.

Jerusalén, pascua de 1964.
Roma, fiesta de todos los santos de 1964.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera redacción de este libro se terminó un año antes de promulgarse la constitución conciliar *Dei Verbum*. La elaboración del libro, hasta su publicación, se extendió lo suficiente para poder incorporar al final el documento completo, y en varios capítulos, párrafos escogidos. Como el autor pudo seguir de cerca el trabajo conciliar sobre dicho texto, ni ignoró ni se sustrajo a la problemática del documento; pero tampoco quiso limitarse a ella, antes bien persiguió el proyecto original de la obra. Una vez promulgado el documento conciliar, con su secuela de comentarios, pienso que el libro conserva actualidad, en cuanto que se entrega al impulso conciliar más que a la letra de un documento.

A la constitución *Dei Verbum* se han dedicado varios comentarios, entre los que señalo los publicados por las editoriales LDC y Maximo (Italia), Herder (Alemania), Cerf (Francia). Para la BAC he preparado, en colaboración, un comentario temático amplio: a él me remito como complemento a estas páginas.

Por otra parte, el estudio del lenguaje en su versión estructural ha influido en otros campos de las ciencias humanas, y casi amenaza convertirse en moda. De ello puede recibir el libro un interés añadido, al ingresar en las corrientes del pensamiento actual.

La presente edición lleva adiciones sobre todo de carácter bibliográfico.

Parte primera

LA PALABRA DIVINOHUMANA

Locutus est per prophetas

1. EL ARTÍCULO DE FE Y SU CONTEXTO
En el contexto del Espíritu 16. En el contexto del Logos 19. Tres vías de revelación 22. Revelación por la creación 23. Revelación por la historia 29. Revelación por la palabra 34. Palabra humana 38. Palabras de hombres 40.

2. LA PALABRA DIVINOHUMANA
La acción del Espíritu 43. Inspiración y encarnación 43. Precisiones negativas 48. Cuatro analogías 50. Instrumento 52. Dictado 61. Mensajero 67. El autor y sus personajes 68. Dios, autor de la Escritura 72. Conclusión 78.

3. TESTIMONIOS BÍBLICOS
Testimonios bíblicos 81. Profetas 81. Fórmulas proféticas 84. Análisis literario 85. Sapienciales 86. Otros autores 90. Los historiógrafos 90. Conclusión 93. La inspiración en el Nuevo Testamento 93. Apóstoles y profetas 94. Unidad y distinciones 96. Los evangelios 98. Conclusión 103.

1. El artículo de fe y su contexto

Artículo de fe. En la misa dominical el pueblo, dirigido por el sacerdote, se pone en pie, para profesar su fe. Es un acto litúrgico solemne: la comunidad alzada, no en pie de guerra, sino en pie de profesión; en posición firme, porque está expresando una firmeza del espíritu; en posición uniforme, porque expresan ánimos unánimes. Pero al mismo tiempo humildes, porque el acto de fe es un acto de humildad, y es un don de la gracia. En este momento litúrgico una avenida de gracia nivela, levantándolos, a todos los presentes; y los nivela al nivel del sacerdote, al nivel de la vida sobrenatural. Un crecimiento sobrehumano pone en pie a la comunidad, porque fluye una profunda crecida de gracias.

¿Entienden todos lo que profesan? Sí, al menos de modo elemental: porque creer es ya comprender, es abrirse y entregarse en una comprensión. ¿Entienden todos lo mismo, es decir, con la misma claridad, profundidad, precisión, riqueza? No, porque estas perfecciones variables pueden acrecentarse con la meditación, el estudio. La actividad intelectual, operando sobre el objeto de la fe, nos hace ganar conocimiento. Aquí tenemos descrita sumariamente la teología como actividad: una fe que busca comprender.

Ya en la liturgia podía suceder un crecimiento de entender sobre la fe profesada: la composición del oficio litúrgico de una fiesta intenta iluminar el misterio celebrado, presentando y reviviendo una armoniosa e intuitiva composición de elementos varios, como lecturas del Antiguo Testamento y del Nuevo, oraciones, himnos, gestos, etc. Además, durante la ceremonia litúrgica, puede un sacerdote explicar el sentido de la fiesta y del misterio, lo cual acrecienta el entendimiento del objeto de la fe. Este crecimiento del entender, por medio de la celebración litúrgica, es más vital y orgánico, menos consciente y sistemático. Por eso, el cristiano sigue buscando inteligencia de su fe fuera de la liturgia, y empujado por ella, en una ciencia que se llama teología.

Nuestra profesión de fe está articulada, o dividida en artículos. En la tercera sección, dedicada al Espíritu Santo, profesamos: *Qui locutus est*

per prophetas. Y en estas palabras está contenida sustancialmente nuestra fe en la realidad misteriosa de la Sagrada Escritura, de los libros inspirados. ¿Entienden todos este artículo de la fe que profesan? Sí, pues es fácil comprender lo que es hablar, y no es difícil tener algunas ideas sobre los profetas, y genéricamente podemos comprender lo que es hablar por medio de otros. Ahora bien, esta elemental comprensión sobre la actividad del Espíritu Santo y sobre la palabra de Dios también puede enriquecerse en un estudio teológico: la actividad inspiradora del Espíritu, el hecho histórico de unos autores inspirados, la presencia en la Iglesia de unos libros inspirados, las consecuencias de esta realidad para nuestra vida cristiana. He aquí direcciones por donde se puede ensanchar nuestra inteligencia del artículo de fe *Qui locutus est per prophetas*.

En el contexto del Espíritu. Sobre los carismas, aparte los comentarios a las epístolas a los Romanos y primera a los Corintios; además de obras generales, como la *Teología del Nuevo Testamento* de MEINERTZ y el *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (G. KITTEL), puede verse: K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia,* «Quaestiones disputatae», Barcelona 1963. En este volumen estudia el autor los carismas como constitutivos de la Iglesia, y en sus relaciones con los oficios. Puede verse el artículo de síntesis: HANS KÜNG, *Estructura carismática de la Iglesia,* «Concilium» 1,4 (1965) 44-65; con referencias bibliográficas, especialmente en nota 7. También la importante obra de H. MÜHLEN, *Una persona Mystica,* ²1967.

Antes de bajar a precisiones, consideremos el contexto donde nos vamos a mover [1]: es el contexto del Espíritu. El Espíritu es un «viento divino» (Gn 1), es una fuerza elemental: el Espíritu se cernía sobre el abismo al comienzo de la creación, el Espíritu invadía tumultuoso al héroe Sansón y le empujaba a las hazañas salvadoras de su pueblo, el Espíritu convergía de los cuatro puntos cardinales y vivificaba los huesos áridos que Ezequiel, el profeta contemplaba; el Espíritu también era un aliento de Dios que vivificaba a Adán, y una brisa suave que enjugaba la angustia de Elías, y un cuádruple viento dócil que se posa sobre el retoño de Jesé; el Espíritu es viento huracanado y lenguas de fuego el día de pentecostés, y es apuntador en voz baja de la invocación «Padre», y es derrochador de dones y carismas policromos en la primitiva Iglesia y en todos los tiempos de la Iglesia.

1. Sobre el contexto trinitario véase también 41ss y 269ss.

Así tenemos que pensar el Espíritu: fuerte y libérrimo, activo y múltiple, presente e invisible. Y en este contexto dinámico y abierto tenemos que pensar la inspiración de los libros sagrados. Buscaremos precisiones, y el Espíritu se nos escapará del encasillado mental, estrecharemos los conceptos, y el viento los desbordará, aplicaremos distinciones, y el Espíritu las hará permeables. Porque el Espíritu sopla adonde quiere, oyes su voz y no sabes de dónde viene ni adónde va.

En un contexto de múltiples carismas, de Israel y de la Iglesia, se sitúa el carisma de la inspiración de la Escritura: permeable a otros carismas y conviviendo con ellos.

Con esta flexibilidad intelectual, y alertas a las realidades dinámicas, y dispuestos a la humildad de sentirnos burlados, podemos abordar el estudio de los autores y libros inspirados que, al fin y al cabo, son un misterio de nuestra fe. Y para entender un poco la acción del Espíritu, que el mismo Espíritu nos conceda el don de inteligencia.

Cuando decimos que la inspiración es un carisma, profesamos una de las características de la Iglesia. Los libros sagrados pertenecen a la institución de la Iglesia, a su constitución: son algo institucional y constitutivo. Pero lo institucional en la Iglesia está siempre abierto al carisma, porque sin carismas la Iglesia no puede subsistir. Sus instituciones, papado, episcopado, sacerdocio, definiciones dogmáticas, etc., están transidas de carisma, es decir, de la presencia activa del Espíritu, que garantiza cosas sobrehumanas en la Iglesia, como la infalibilidad o la santidad; además de todas las instituciones conocidas y registradas, queda siempre lugar para el carisma imprevisto e irresistible, porque el Espíritu activo en la Iglesia no está encasillado.

Por eso, el llamar a la inspiración un «carisma» trae consecuencias importantes: la presencia de la Escritura en la Iglesia es una presencia del Espíritu, y, por lo tanto, una actividad; es uno de los caminos institucionales de la acción del Espíritu; y al mismo tiempo queda abierta y disponible para nuevas acciones inesperadas del Espíritu. Además, la lectura y la interpretación de la Sagrada Escritura entran en la esfera de los carismas: hay una interpretación infalible y autoritativa, hay una interpretación *inspirada y espiritual;* y al servicio de ellas se pone el humilde trabajo humano de

investigar, que también puede ser tocado por el Espíritu[2]. Todo ello es elemento constitutivo de la tradición, que el Espíritu anima, también a través de la Escritura inspirada.

El llamar a la inspiración un «carisma» nos invita a no pensar este misterio desligado de los otros carismas que animan la vida de la Iglesia: como hilos de un único y maravilloso tapiz, se entrecruzan dando figura el carisma de la santidad y el de la inspiración, el de milagros y curaciones, el de sabiduría y consejo, y el de predicación, etc.

Recientemente el padre Benoit ha intentado extender el ámbito de la «inspiración» dividiendo y organizando el concepto por «analogías»[3]. Así habla de la inspiración cognoscitiva para conocer, de la inspiración oratoria para hablar, que se subdivide en profética y apostólica, de la inspiración para escribir o hagiográfica; y también habla de una inspiración dramática, para obrar, activa en la vida de Israel como pueblo, y en personajes elegidos; y se refiere a la inspiración eclesiástica o asistencia en el magisterio.

Esta organización de Benoit devuelve la inspiración de la Sagrada Escritura a un contexto amplio, vario, «analógico», señalando conexiones, y el común parentesco en el Espíritu. Puede citar a su favor la etimología de la palabra «in-spiración», y el uso fluctuante de escritores antiguos, que también llaman «inspirados» a los concilios y a algunos escritores eclesiásticos.

Con todo, no creo recomendable la terminología de Benoit. Modernamente, el uso ha consagrado y especificado el término «inspiración»: usarlo anulando la diferenciación admitida, fácilmente nos hará deslizar de la analogía a la ambigüedad. Mucho más tradicional y menos peligroso es recurrir al término «carisma», como contexto de unificación y de conexiones, reservando la «inspiración» como término técnico. Lo cual no nos impedirá distinguir dentro del proceso total de la inspiración diversos estadios o aspectos. En esta

2. En la tercera sesión conciliar, octubre de 1964, ha presentado este tema del Espíritu, con particular vigor, monseñor Edelby. La constitución *Dei Verbum* dice: «La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita.» Véase mi comentario en el volumen publicado por la BAC.

3. Padre Benoit, *Les analogies de l'inspiration*, en «Sacra Pagina», Gembloux 1959, I, 86-99.

línea, los estudios de Benoit son un progreso en la diferenciación especulativa del misterio.

Santo TOMÁS nos había enseñado a colocar la «profecía» (no estrictamente la «inspiración») en el contexto de los carismas o *gratiae gratis datae* (ST, q. 171-178). Por su amor al sabio orden de las divisiones, repartió los carismas en tres grupos: gracias de conocer, la profecía y el rapto; gracias de hablar, la glosolalia y el discurso; gracias de obrar, los milagros. Así cae la profecía en el primer grupo, un poco contra la abundante evidencia bíblica. La prosecución rígida de esta división ha traído problemas innecesarios al tratado neoscolástico *De Inspiratione Sacrae Scripturae*. Más tarde tendremos ocasión de volver sobre este tema. Por ahora, baste afirmar, sin entrar en «cuestiones disputadas», que la inspiración es un carisma de lenguaje: *locutus est*.

En el contexto del Logos. La teología de la revelación se encuentra de nuevo en movimiento y en un centro de interés. Como síntesis histórica y exposición sistemática puede consultarse: R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca 1966. En su parte histórica ofrece resúmenes claros de las teorías y controversias más importantes. La parte sistemática comienza con tres capítulos titulados: «La revelación como palabra, testimonio y encuentro», «Revelación y creación», «Historia y revelación». Se trata de una descripción breve, sin entrar en las relaciones mutuas. Véase la amplia recensión de A. DULLES en «Theological Studies», 1964. El libro ofrece también una bibliografía general, más la bibliografía especial de cada capítulo.

Un punto de vista más fenomenológico, y una exposición menos escolar, en la obra de R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Wurzburgo 1958. Edición española en Guadarrama: *Religión y revelación*, Madrid 1960. La primera parte describe el hecho o fenómeno de la experiencia religiosa. Segunda parte, algunas configuraciones concretas de dicha experiencia. Tercera parte, su formulación en conceptos e imágenes.

Expone con gran claridad: H. FRIES, *Glauben-Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems*, Berlín 1960. Traducción española en Guadarrama: *Creer y saber*, Madrid 1963. Aparte la exposición histórica, aquí interesa sobre todo la descripción de la fe en la persona y la fe en sus proposiciones. La fe en la persona es auténtica forma, y superior, de saber. Puede consultarse «Concilium» 3,21 (1967).

En el carisma de la inspiración, la actividad del Espíritu se especializa en lenguaje: exposición, comunicación, conocimiento. Todo ello pertenece a la esfera del *logos*, que es conocimiento mental y su

comunicación en palabras: pensar y decir. Comunicación y conocimiento son elementos de revelación.

Tomemos la palabra «revelación» en un sentido amplio, y podremos partir de experiencias estrictamente humanas. Por ejemplo, llamamos «revelar» a la operación química por la cual la emulsión fotográfica impresionada por la luz, manifiesta y libera la imagen grabada y escondida. Podemos decir que el átomo, los genes, están revelando sus secretos a una inquisición matemática y experimental. En un grado más alto o más profundo, puedo decir que un paisaje, una tormenta, un cielo nocturno tropical han sido una revelación para mí, porque me han descubierto algo que está por encima o detrás de ellos. Se trata de objetos que se revelan; ¿o un algo, que no es mero objeto, se descubre en ellos?

Sin llegar tan lejos o tan dentro, el más humilde objeto del mundo está patente, manifestándose al hombre; su ser es presencia, es manifestación; su ser es cognoscible, y por ello, no diremos que quita un velo o se revela. Cuando el hombre se apodera de dicha manifestación, y contempla dicho ser manifestado a su inteligencia, en un acto del espíritu lo nombra, lo vuelve a manifestar, le da una nueva calidad de presencia y patencia; en cierto sentido, se lo revela a sí mismo, lo revela a otros.

Ya estamos viendo la conexión radical entre «revelación» y *lenguaje*. Si queremos operar con escrúpulo terminológico, reservaremos la palabra «revelación» para una esfera superior. Pero, como el lenguaje común no siente tales escrúpulos, he querido comenzar por este estadio tan sugestivo, anterior al rigor de la diferenciación terminológica. El niño es el gran descubridor de un «nuevo mundo», porque todo el mundo es nuevo para él; todo es para él revelación o manifestación, y el dar o usar nombres es también un gozo para el niño.

El término «revelación» está mejor usado para sujetos, personas. Dos características sirven para describir la persona: la autoposesión intelectual o conciencia, y la autoposesión volitiva o libertad. También el perro conoce sensorialmente, pero no conoce que conoce; y posee tendencias que no posee libremente. Por el contrario, en el acto de conocer un objeto, yo me conozco como conocedor en acción, puedo atesorar el conocimiento, y actualizarlo en nuevas ocasiones, como mío y como pasado: poseo mi conocimiento y a

mí mismo en él. De modo más radical aún poseo mi voluntad, pues tomo decisiones, las suspendo, las revoco, dirijo la actividad a un fin previsto, reflexiono y pondero antes de decidir, y después de la acción, me siento dueño y por ello responsable: en la decisión, poseo mi voluntad y a mí mismo, poseo mi decisión y a mí mismo en ella. Esta posesión es algo interior a mí, está cerrada en sí misma; por lo cual puedo conservar para mi posesión exclusiva dicha actividad, puedo velarla a miradas externas, y también puedo revelarla.

Porque me poseo, me puedo esconder y encerrar, por encima de presiones y violencias; porque me poseo, me puedo abrir en comunicación con otra persona, revelándome en donación libre. Aquí, en actos de plenitud personal, está justificado el uso del término «revelación».

Es verdad que, sin querer, nos descubrimos en gestos, en reacciones espontáneas, en acciones: hay ciencias o técnicas que descifran tales síntomas. En la plena revelación libre, querida y producida, no se descifra por síntomas, sino que se conoce y se penetra. Esta revelación personal, consciente y libre, puede realizarse en ocasiones intencionales, como un ramo de flores («dígalo con flores»); en gestos intencionados, como un apretón de manos; en palabras. Por la revelación personal, hacemos a otra persona partícipe de nuestra propia posesión, y recíprocamente compartimos su posesión.

Otra vez desembocamos en el *lenguaje,* como vehículo ideal de revelación personal; más aún, ha sonado el tema de la revelación mutua, consumada en la palabra dialogada. El tema volverá a sonar; por ahora, quede aquí, enunciado.

Y Dios, ¿es persona?, ¿puede velarse y revelarse? Aquí la fe nos ayuda, pues nos dice que Dios subsiste en tres personas; sólo que la fe ya implica una revelación. La especulación agustiniana sobre la Trinidad, apoyada en algunos datos bíblicos, nos guiará.

Nadie como Dios se posee, en su conocimiento y libertad: la plenitud de Dios sólo puede ser poseída por Dios. El Padre posee la plenitud de Dios, que es poseerse a sí mismo; pero no se reserva en exclusiva esta posesión, sino que en una Palabra, misteriosa y total, comunica su plenitud divina a la persona del Hijo, de manera que el Hijo posee entera la divinidad, la misma del Padre: es el Hijo, la Imagen, la Palabra del Padre. La plenitud de divinidad,

que poseen compartida el Padre con el Hijo, los dos la comunican por amor al Espíritu Santo, de manera que la tercera persona posee también la plenitud de la divinidad. Estirando mucho el término «revelación», podríamos decir que dentro de Dios hay una especie de revelación, o mejor, que la vida divina es revelación interna, del Padre al Hijo, del Padre en el Hijo. Esto es especulación sobre un hecho que es misterio [4].

Con esto no hemos salido de la divinidad; al contrario, hemos entrado en la divinidad con audacia especulativa agustiniana. Si usamos el término «revelación» en sentido más estrecho, entonces la vida interna de Dios no nos basta; necesitamos un movimiento de apertura de Dios, que se exteriorice en acciones o palabras. ¿Será posible este tipo de revelación por parte de Dios? Otra vez, siguiendo la especulación de san Agustín, apoyado a su vez en datos bíblicos, podemos decir: porque dentro de Dios hay una palabra que es expresión total de la divinidad, por eso es posible una acción externa que sea reflejo parcial y multiplicado de la divinidad. Por eso dicen san Juan y san Pablo que todo ha sido hecho por Él y en Él, porque toda manifestación externa de Dios radica en la interna manifestación que es el Hijo, la Imagen, el Logos. Toda revelación de Dios hacia fuera es reflejo de la misteriosa manifestación interna de Dios.

Si sabemos algo y podemos decir algo de la vida interna de Dios, es porque se ha realizado una revelación externa de Dios, que nos permite de algún modo entrar hasta su propia vida.

Tres vías de revelación. La carta a los Hebreos se abre con un comienzo solemne y macizo: «En distintas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, que ha nombrado heredero de todo, por medio del cual ha ido realizando las edades del mundo. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y habiendo realizado la purificación de los pecados, está sentado a la derecha de su majestad en las alturas; tanto más

4. Véase E. EILERS, *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura,* Friburgo 1941; A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura,* Düsseldorf 1963.

encumbrado que los ángeles, cuanto más sublime es el nombre que ha heredado.»

En esta síntesis teológica sólo nos falta una enunciación explícita de la revelación por la historia — que encontramos en el capítulo 11 y que está implícita en las formas verbales del prólogo —. Encontramos una referencia a Cristo como resplandor de su gloria e impronta de su ser. Estas palabras se refieren estrictamente a Cristo encarnado, pero en la encarnación entra esa participación de la divinidad como imagen sustancial, que es propia de la vida trinitaria. Escuchamos además que por Él fue creado el universo, primera revelación de Dios hacia fuera. Antes de su venida histórica, preparando los días de la etapa final, hubo una revelación en muchas palabras, dichas por hombres profetas. En Cristo encarnado tenemos la revelación final y plenaria, que se realiza en su persona, como «resplandor e imagen», y en sus acciones «de purificar los pecados», y en sus palabras, puesto que en Él habla el Padre. Creación, escritura santa, redención en Cristo, todo está estrechamente unido, y todo es para nosotros manifestación divina.

Revelación por la creación. Además del capítulo correspondiente de R. Latourelle, con la bibliografía correspondiente, conviene destacar aquí el tema del mito. Es un tema de interés central en el pensamiento actual, y por ello, la bibliografía es inmensa. Una exposición abundante, suficientemente clara, con buena bibliografía, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (DBS). Entre los autores más reconocidos y leídos actualmente hay que citar a Mircea Éliade, cuyas obras están traducidas a las principales lenguas; véase, por ejemplo, su *Historia de las religiones.*

En otra dirección se mueve la complicada controversia sobre el arte de desmitologizar el Nuevo Testamento, tanto que el padre Nober tiene que dedicarle un título especial en su «Elenco Bibliográfico Bíblico anual». El libro de H. Noack, *Sprache und Offenbarung,* Gütersloh 1960, se mueve en este horizonte de problemas, con el típico y difícil lenguaje.

Sobre el cambio en la valoración del mito, puede consultarse J. Pépin, *Mythe et Allégorie,* París 1958; solamente el capítulo primero. Su explicación de la alegoría cristiana es equivocada, como demuestra H. de Lubac en su *Exégèse Médiévale.* Véase también P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique,* Leiden 1963.

Las palabras naturaleza, universo, cosmos, son pobres sustitutos de la palabra creación. Porque la verdadera sustancia de toda la

naturaleza es ser criatura, y como tal, revelación de Dios; o, si queremos evitar un vocablo demasiado preciso, manifestación de Dios. Todo lo que Dios obra fuera de sí mismo le manifiesta, es en sentido amplio una especie de lengua: «los cielos proclaman la gloria de Dios» con sólo existir y actuar.

Sin que hablen, sin que pronuncien,
sin que resuene su voz,
a toda la tierra alcanza su pregón
y hasta los límites del orbe su lenguaje (Ps 18, 3-4).

Cuando los ojos mortales no se cierran, comprenden el lenguaje de la naturaleza como criatura que habla del Creador. Y es una imagen frecuente, tópica, hablar del libro de la creación:

Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est et speculum,

escribe Alano de Insulis (PL 210, 579); y san BUENAVENTURA, en su *Breviloquio,* afirma: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet... Trinitas fabricatrix* (II, 2)[5].

San Pablo nos dice: «Lo cognoscible de Dios está a su alcance, pues Dios se lo ha manifestado. Ya que, desde la creación, su naturaleza invisible, su poder eterno y su divinidad, son conocidos por una reflexión sobre las cosas creadas.» Es decir, los seres visibles de la creación revelan a Dios a una mente que sepa reflexionar. San Pablo no detalla cómo se realiza esta reflexión, sino que emplea el término filosófico *nooúmena,* que podríamos traducir rigurosamente «pensadas». Una forma de reflexión intelectual será por el puente de silogismos, que apoyados sobre el principio de causalidad,

---

5. E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter,* Berna ²1954, capítulo 16: «El libro como símbolo». Repasando desde Grecia hasta Shakespeare, muestra la constancia y variaciones del símbolo. De particular interés la idea de los dos libros, naturaleza y Escritura, frecuente en autores medievales. Trad. cast. Fondo Cultura Económica. México 1960.

Véase también H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* París 1959, I, 121-125.

llevarán rigurosamente hasta Dios, sus atributos y perfecciones. Más o menos, las diferentes pruebas de la existencia de Dios, o «vías», son aplicación del gran principio de razón suficiente. Para los griegos del tiempo de Pablo, para los hombres de una era científica, las vías del silogismo siempre están transitables, y todas terminan en Dios.

Y radicalmente para todos los hombres, puesto que la racionalidad es esencial al hombre, y la capacidad de razonar, en acción, puede conducir al hombre hasta Dios. Aquí hablo de posibilidad, en el sentido del concilio Vaticano I [6].

Para pueblos primitivos, para culturas prefilosóficas, parece existir además otra vía, que suelen llamar simbólica. No me refiero a vía de «demostración», porque demostrar es una operación filosófica rigurosa, mientras que la vía simbólica conduce a Dios sin aplicar el rigor de los silogismos. Una percepción de presencia superior en una tormenta: la tormenta se trasciende a sí misma, en ella se descubre algo superior e imponente, algo sacro y divino; no por medio de raciocinios, sino en forma de experiencia profunda y emocional. Lo mismo un profundo cielo estrellado, o un volcán en erupción, la inmensidad quieta del mar, el silencio sobrecogedor de una selva... Que este camino está más expuesto a deformaciones lo demuestra la historia comparada de las religiones; pero la misma ciencia demuestra que éste es el camino religioso, sinceramente religioso, de muchos pueblos. El que sea un camino emotivo, cargado de intensa emoción, no excluye su naturaleza intelectual, puesto que toda percepción simbólica es intelectual, aunque pueda radicar en esquemas subconscientes del alma. Esta percepción simbólica se traducirá después en mitos y en grandes imágenes poéticas, con valor cognoscitivo y expresivo [7].

Si entre los salmos encontramos uno tomado y adaptado del culto cananeo, quiere decir que el autor sagrado encontró en él una auténtica experiencia religiosa, formulada con suficiente corrección para ser transportada al contexto yahvista. Se trata del salmo 29, que canta a Dios presente en la tormenta. Es poesía auténtica, sin rastro de raciocinio: un hecho de la naturaleza, dinámico e impresionante,

---

6. Véase R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, p. 356.
7. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, capítulo primero, párrafo «El carácter simbólico de las cosas».

está contemplado y hecho pasar por una reflexión simbólica —*nooúmena*—, en la cual el trueno se profundiza en voz de Dios. De modo semejante los poetas religiosos hebreos toman prestados grandes símbolos de la religión cananea, para formular alguna cualidad de Dios: por ejemplo, el tumulto oceánico, visto como una rebelión o desorden, sobre el que Dios impone victoriosamente el orden:

> Levantan los ríos, Señor,
> levantan los ríos su voz,
> levantan los ríos su fragor;
> más potente que la voz de aguas caudalosas,
> más potente que el oleaje del mar,
> más potente en el cielo es el Señor (Ps 93).

No hay que pensar que las imágenes, símbolos, mitos de estas religiones orientales sean puro embuste y falsedad, y que al entrar en el uso israelítico se conviertan de repente en auténticos y santos: no es de este orden la trasmutación bíblica. Y más ridículo sería pensar que los autores bíblicos proceden por raciocinios y silogismos, que después visten y disimulan con imágenes, a causa de la ignorancia o incultura de los lectores. La poesía no es el arte de vestir silogismos.

En estos y otros numerosos ejemplos bíblicos, que se podrían citar, aparece un evidente punto de contacto con las religiones del oriente antiguo: ello significa que, al menos en estos puntos de contacto, y aun aristas de contacto, las religiones extrabíblicas atestiguan una auténtica experiencia de Dios, aunque esté contaminada y deformada en otros muchos puntos de no contacto.

Por lo demás, se trata de una explicación comúnmente admitida hoy día, a la que siguen sin rendirse los que todavía piensan sobre los mitos con categorías iluministas o racionalistas. Los autores discutirán sobre las ventajas de estos modos de acceso a Dios; aquí nos interesa sencillamente el hecho, que la creación manifiesta a Dios.

¿Es esta manifestación de Dios un lenguaje divino? ¿O se cumple por una adición de lenguaje humano al puro dato de la naturaleza? Ese *nooúmena* de la carta a los Romanos, ¿no es ya una especie de lenguaje interior?, ¿no se da en él una síntesis simbó-

lica, o un proceso racional de proposiciones encadenadas? De hecho, no faltará en tales casos al menos un acompañamiento rudimentario de lenguaje interior; por ahora, prefiero no considerar esa acción de la inteligencia como acto formal de lenguaje. Habrá que precisar y manejar diversos sentidos del término «lenguaje».

En el Logos, el Padre se dice a sí mismo, comunicando entera su divinidad al Hijo. Por lo que tiene este acto de vital y de expresión, lo llamamos analógicamente palabra, logos. Pero es único y total, no dividido ni articulado: es imagen subsistente y natural, no convencional ni transeúnte. Cuando Dios comienza a obrar hacia fuera, por el Hijo, es diferente. Dios no puede agotar su imagen en una criatura, sino que *divide y articula* su imagen en muchas imágenes ordenadas y compuestas; y esto es una especie de lenguaje, sistema ordenado de formas representativas. Dios no puede comunicar su subsistencia fuera de sí, sólo comunica una existencia contingente; y esta necesaria *pérdida de sustancia* también se parece a un lenguaje. Cada ser representa una perfección interna de Dios, a escala disminuida y sin propia consistencia: como un inmenso vocabulario de palabras significativas. Los seres se relacionan en un orden parcial, representando algo de la unidad y de las relaciones divinas: como sentencias bien compuestas. Y todos los seres componen un sistema ordenado: como una obra perfecta de un lenguaje. No es muy original hablar del gran libro de la naturaleza. Fray Luis de Granada habla de letras «que serán luego todas las criaturas deste mundo, tan hermosas y tan acabadas, sino unas como letras quebradas e iluminadas que declaran bien el primor y la sabiduría de su autor». Mientras que Dante escoge la imagen de las hojas sueltas en la naturaleza y encuadernadas en Dios.

Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna (Par 33, 83) [8].

El Antiguo Testamento emplea la representación del lenguaje en el mismo momento de la acción creativa. El autor de Gn 1 hace una fina distinción en las primeras obras: en rigor, precede el man-

8. E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. c.

dato, sigue la existencia, sigue el nombre. La cosa queda muy clara cuando el vocablo es distinto en la llamada creativa y en la imposición del nombre: «Exista la luz, y existió la luz... y llamó Dios a la luz día.» Podemos hablar de una «vocación» a la existencia, y después de un «nombramiento» en su ser. La llamada a la existencia es un «decir» de Dios: «y dijo Dios...», aparece como acto de lenguaje, con un fortísimo e invencible impulso en la forma verbal «exista», y con una diferenciación sucesiva en los sustantivos «luz, agua, continente». En el sucesivo nombramiento, gritado por Dios, queda establecida la realidad distinta de cada ser, su presencia cognoscible. Desde el principio son nombradas, y para siempre siguen siendo nombrables. En los siguientes actos creativos el autor mantiene la sublime economía de su descripción, por eso renuncia a la multiplicidad explícita. El cuarto día Dios llama a la existencia a las «lumbreras», y distingue entre todas las dos lumbreras mayores, una diurna y otra nocturna: estas dos reciben su función propia, «sol, luna». Sería contra el estilo simple y hierático de este capítulo comenzar a nombrar por separado las estrellas innumerables; el autor se contenta con decir «y las estrellas». Pero en el salmo 147 leemos que Dios llama a las estrellas por su nombre, lo cual implica que les ha impuesto un nombre a cada una, lo mismo que al sol y a la luna. Algo semejante sucede en los siguientes actos creativos: el autor insiste en que son creados «según su especie», dotados de virtudes «según su especie», sin ir repitiendo el nombre impuesto por Dios a cada uno.

En la Biblia actual, donde el capítulo 2 prolonga el 1, parece que Dios cede a Adán el derecho a nombrar diferenciadamente a los animales. Como el hombre actúa a imagen y semejanza de Dios, su correcto nombramiento no excluye el previo, fundacional, de Dios.

El redactor que unió ambas narraciones no se plantea todos los problemas teológicos: nosotros podemos afirmar que el «decir» de Dios es el principio de la existencia de los seres, y el «nombrar» divino es el principio de su nombrabilidad. Esto sucede de forma eficaz, diferenciada, ordenada. Recordemos que el comienzo de la ciencia, entre sumerios y babilonios, consiste en confeccionar listas de nombres por grupos ordenados: plantas, animales, fenómenos atmosféricos, etc.; una práctica que continúa viva en toda la ciencia

occidental, las clasificaciones de Linné, la serie de Mendeleyef, la anatomía descriptiva, los diccionarios por campos de lenguaje [9].

Dios crea con su palabra, que es sabiduría y acción hacia fuera: su acción está correctamente representada como manifestación en lenguaje articulado y que articula; y el resultado de esta acción es el sistema ordenado de seres, que se puede comparar con un lenguaje por lo que tiene de nombrabilidad diferenciada y ordenada, y que se convertirá en lenguaje formal a la llegada del hombre.

Alguno pensará que estamos circulando viciosamente: hemos partido de nuestra común experiencia de lenguaje, para explicar por analogía la actividad creativa de Dios; después encontramos una semejanza de lenguaje en dicha actividad, sea en la Biblia, sea en la especulación teológica. Sin embargo, el uso bíblico consecuente, que explica la acción creadora en forma de lenguaje, y las fórmulas teológicas de san Juan, prolongadas por el uso secular de los santos padres, nos garantizan la validez de nuestra explicación. Si podemos partir de nuestra experiencia de lenguaje, para explicar analógicamente la actividad divina, es que realmente nuestro lenguaje imita la actividad divina. Más adelante veremos cómo.

En conclusión, tenemos la primera manifestación de Dios, que genéricamente llamamos revelación, por las obras de su creación, por las criaturas. En éstas hemos encontrado ya una prefiguración y una analogía del lenguaje formal, que será la revelación en sentido estricto.

Revelación por la historia. El tema de la revelación por la historia es de actualidad, sobre todo en la teología protestante. Entre las obras recientes pueden consultarse: W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte,* Gotinga 1961; y la *Teología del Antiguo Testamento,* de G. VON RAD. A. VÖGTLE, *Revelación e historia en el Nuevo Testamento,* «Concilium» 3,21 (1967) 43-55.

En el comentario de la BAC a la constitución *Dei Verbum* puede leerse el artículo *Carácter histórico de la revelación,* cuyo índice es: La historia como escenario de la revelación; como objeto; como prueba; la historia reveladora. El progreso de los esquemas. Los hechos reveladores: la razón bíblica. El hecho y la serie: teoría de Pannenberg. Palabras y hechos: relación orgánica; el hecho humano, su ambigüedad, densidad y unicidad. La palabra con el hecho. Consecuencias teológica y pastoral.

9. *Listenwissenschaft:* véase G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, 423, con bibliografía selecta.

La naturaleza no es más que el escenario de la historia. Hablando rigurosamente, sólo el hombre tiene historia, como proceso continuo de hechos irreversibles. Un pensamiento evolucionista, también en su versión aceptable, traspone esta dimensión de historia al gran proceso de la naturaleza. La historia de los hombres revela al hombre. ¿Puede también revelar a Dios? Una primera respuesta nos dirá que sí, que la historia humana revela la providencia divina. Sin embargo, para muchos, la historia de la humanidad es más un escándalo que una manifestación de Dios; y no es tan fácil ver continuamente la providencia de Dios en todos los acontecimientos de nuestra vida, adversos, humillantes, estúpidos, anodinos.

El salmo 136, genial síntesis de creación y de historia, escoge entre las criaturas un escenario en tres planos: el cielo (morada de Dios), la tierra (morada de los hombres), las aguas inferiores (morada de las fuerzas adversas); y las dos lumbreras que señalan los tiempos. Si esta referencia velada a la historia no es del todo consciente, no deja de ser un hallazgo genial. La naturaleza tensa hacia la historia, y ya parte de dicha historia [10].

Dejando por ahora una providencia que llamaríamos distante y genérica, nos interesa algo más concreto: ¿puede Dios ser un personaje activo en la historia humana y revelarse en esta actividad? Un historiador que quisiera escribir la verdadera historia de un pueblo llamado Lourdes, tendría que contar con un personaje, muchas veces protagonista, que es Dios. Naturalmente, para explicar correctamente algunos hechos históricos, necesitaría una luz penetrante, la fe. Un agnóstico tendría que registrar en la historia de Lourdes una cadena de hechos enigmáticos que están determinando la historia de la ciudad. El agnóstico llegaría a una narración de hechos y a una reflexión negativa: «inexplicables por ahora»; el creyente recogería el fenómeno perceptible, y explicaría su verdadero sentido. Es verdad que, para explicar el sentido profundo, a la vez revelado y oculto en el hecho, usaría unos medios narrativos que no están previstos en el método de la historiografía moderna, según Bernheim; más aún, solamente lectores creyentes entenderían realmente la historia de esta ciudad.

Lo que decimos de Lourdes podría extenderse a otras regiones

10. L. Alonso Schökel, *Psalmus 136 (135)*, VD 45 (1967) 129-138.

y tiempos, donde la presencia y acción de la Iglesia exige una explicación superior del acontecer histórico. Y más allá de este ámbito, tenemos que contar con una realidad histórica, un pueblo cuyo nombre y hechos registran las crónicas profanas, y cuya historia sólo se explica introduciendo a Dios como protagonista. Que esta historia, contada por los que la vivieron, no emplee los métodos de la historiografía crítica moderna, no sólo se debe a la lejanía temporal y cultural, sino también a su género peculiar: ellos querían contar la verdadera historia, la profunda, la que se entiende a la luz de la fe. Y esta historia tiene un protagonista: Dios.

Ahora bien, cuando Dios baja un poco de su trascendencia, para intervenir en la historia, manifiesta su presencia y su acción. Si repite las intervenciones, hasta crear una continuidad de acción, entonces las revelaciones particulares, que eran como puntos, se unen en una línea, y la línea dibuja una figura. La figura de una continuidad y de una constancia: Dios se revela en sus constantes de obrar, y el hombre le puede conocer como una persona amiga y exigente, clarividente y protectora. Dios se revela en la historia.

Lo que la historia es a un pueblo, la biografía es a un individuo: también el individuo, reflexionando sobre su propia vida, puede descubrir una serie de puntos de intervención divina especial, y puede trazar sobre ellos una línea, y componer con la línea una figura, que revela a Dios. También esta revelación entra en la presente categoría, aunque tiene un carácter más bien privado. No olvidemos que esta revelación privada puede ser comunicada a otros, compartida con ellos, y puede convertirse en punto de irradiación divina, ya que todo pueblo se compone de personas individuales.

Teóricamente la acción de Dios puede imponerse por su fuerza o unicidad: a la tercera plaga los magos confiesan: «el dedo de Dios está aquí». De ordinario necesitamos una palabra añadida a la acción, para que ésta revele su sentido.

En la película «Vivir un gran amor» (adaptada de la novela de Graham Greene), el director Dmitrik nos hace contemplar una escena sin palabras: la casa de Mauricio, el escritor, bombardeada, el terror de Sara. Gestos, acción, ruido, estrépito: ninguna palabra. Continúa el film, y la protagonista comienza a actuar de una manera extraña, incoherente: ni el protagonista ni el espectador lo comprenden. Hasta que el protagonista se hace con el diario de

ella, se sienta, y comienza a leerlo en voz alta (para sí mismo y para el espectador). Al conjuro de la voz vuelve a girar exactamente la escena del comienzo, con las mismas imágenes, con la voz del protagonista que va leyendo las palabras de ella. Y la escena se hace inteligible por la palabra.

El ejemplo prestado por el cine nos sugiere una pregunta: ¿no es la acción de Dios en la historia una especie de lenguaje? Por lo que tiene de salida hacia fuera, por lo que tiene de diferenciación y orden. Está aceptado hablar del «lenguaje cinematográfico», en un sentido analógico legítimo: Eisenstein, entre los creadores, Renato May, entre los analíticos, exponen algunas cualidades de este lenguaje: elementos formales, significativos, expresivos, sintaxis y estilística [11]. Aquí la analogía no es caprichosa, sino instructiva, nos hace conocer realmente. El cine, aun el sonoro, consta sustancialmente de imágenes: imágenes que se suceden, se componen, se articulan; imágenes que cuentan una historia. Es decir, serie de acciones que trazan un diseño inteligible, revelando los personajes y la historia en acción. Recordemos algunas cumbres del cine mudo, «El acorazado Potemkin», de Eisenstein, «La madre», de Pudovkin, «Juana de Arco», de Dreyer, y tendremos bastante para asignar a la acción un carácter de lenguaje; naturalmente, por la selección y composición de las imágenes, que realizan artísticamente dicha acción.

De modo semejante podríamos decir que la acción de Dios en la historia es una especie de lenguaje analógico, puesto que también Dios escoge y realiza y compone sabiamente sus acciones, de modo que hagan sentido. Además, Dios emplea el lenguaje como medio de acción en la historia: el profeta no solamente prevé y predice un hecho futuro, sino que actúa con el oráculo en la historia [12]. El pueblo de Dios comienza a existir convocado por Dios, convocado a existir como «pueblo de Dios», de modo que este nombre «pueblo mío», «pueblo del Señor», es un nombre que define y sujeta su consistencia. Este pueblo recibe un orden activo, religioso y ético, en una serie de mandatos, que se llaman «palabras». Como la his-

11. S. EISENSTEIN, *Film Form. Film Sense*, Nueva York 1957, RENATO MAY, *Il linguaggio del cinema. L'avventura del cinema.*

12. Sobre la palabra profética como elemento activo en la historia: G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, 338ss.

toria de un amor no transcurre sin elementos de lenguaje dialogado, como el niño va realizando su existencia bajo la acción y en diálogo con su padre, así el pueblo de Dios tiene a Dios realmente como protagonista y como interlocutor. No podemos separar, si no es mentalmente, la revelación de Dios por la historia de la revelación en palabras.

Recordemos de paso que Dios actúa en la historia usando la naturaleza como instrumento: éste es el signo de las teofanías, de la acción cósmica en los trascendentes «días del Señor», de la presencia cósmica como testigo del juicio del Señor.

Y ahora volvamos a nuestro ejemplo del cine, para sacar las conclusiones: la historia requiere normalmente el concurso de la palabra, para manifestar su sentido, para llegar a plena manifestación. En el cine los hechos, reales o ficticios, se transforman y subsisten en forma de imágenes organizadas, y en este estado ya reciben y transmiten su interpretación; muy mediano es el director que tiene que ir explicando el sentido de sus imágenes, sea en voz narrativa, o haciendo discursear a sus personajes. Dios actúa en la historia, crea y dirige dicha historia; y envía su palabra para explicar el sentido de su obrar. Ésta es la gran tarea del profeta, del inspirado, interpretar el sentido de la historia, contándola. No es que primero cuente los hechos — como una voz en *off* —, sino que, contando, interpreta. La selección y composición de los hechos es significativa, interpreta el verdadero sentido de los hechos, revela a Dios como protagonista. Además el autor sagrado se reserva el derecho de utilizar otros medios de lenguaje para interpretar hechos: discursos en boca de personajes, introducciones, reflexiones, etc. Por medio de la palabra de Moisés y de los profetas, va comprendiendo el pueblo de Dios la historia que está viviendo, y esta inteligencia nos la lega en unos escritos que podríamos llamar «las memorias de Dios».

Dice san Pablo (1C 10,11): «todo esto les sucedía a ellos en imagen, y fue escrito para nuestra instrucción». Los hechos convertidos en palabra narrativa, recibiendo así la interpretación auténtica por la palabra, elevándose a revelación formal.

De nuevo concluimos sobre esta segunda forma de revelación, por la historia: ella nos ha mostrado su carácter específico, y a par su unión íntima con la palabra activa e interpretativa.

Revelación por la palabra. Daré una bibliografía escogida encabezando el capítulo 4. Por ahora puede tenerse en cuenta el artículo breve de H. KRINGS, *Wort: philosophisch,* en H. FRIES, *Handbuch Theologischer Grundbegriffe,* Munich 1963 (versión castellana: *Conceptos fundamentales de la teología,* Guadarrama, Madrid 1966; véase III, 282-295) sobre todo se fija en el movimiento compositorio; la bibliografía es alemana y reducida.

Para un horizonte bíblico y patrístico, puede verse R. GÖGLER, *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes,* Dusseldorf 1963.

J. LEVIE, *La Biblia palabra humana y mensaje de Dios,* Bilbao 1961.

P. GRELOT, *La Bible parole de Dieu,* París 1965; trad. castellana: *La Biblia, palabra de Dios,* Herder, Barcelona 1968.

La palabra es la forma plenaria de comunicación humana, y Dios ha escogido también y sobre todo esta forma de comunicarse, de revelarse.

Pensemos en una experiencia humana intensa: amor, dolor, belleza, descubrimiento... La vivencia es algo total, envolvente: nos parece como que el yo navega arrastrado por la intensidad de la experiencia, que somos testigos arrollados por las aguas, mudos de estupor y sin apenas comprender. Entonces saltamos fuera de ese torrente, interponemos una distancia contemplativa, nos enfrentamos con nuestra experiencia. Primero dividimos la totalidad continua en piezas discretas, después componemos esas piezas en una unidad significativa, en una estructura ordenada [13]. La experiencia se ha convertido en una pieza de lenguaje:

> «¡Ay, mis entrañas, mis entrañas! Me destrozan las paredes del pecho, tengo el corazón turbado, no puedo callar.
> Porque escucho yo mismo el son de la trompeta, el alarido de guerra.
> Un golpe llama a otro golpe, el país está desolado;
> de repente, desoladas las tiendas, súbitamente, los pabellones.
> ¿Hasta cuándo he de ver la bandera y escuchar el son de la trompeta?
> Mi pueblo es insensato, no me reconoce,
> son hijos necios que no reflexionan;
> son sabios para hacer el mal, pero no saben hacer el bien.

13. Estos aspectos en el lenguaje poético: AMADO ALONSO, *Materia y forma en poesía,* Madrid 1955. Sobre todo el primer artículo, «Sentimiento e intuición en la lírica», 11-20.

> Miro a la tierra: es un caos; a los cielos: no tienen luz;
> miro a los montes: se agitan; a los collados: danzan;
> miro, y no hay hombres, los pájaros del cielo se han volado;
> miro al jardín: es un desierto; las ciudades están incendiadas.
> ¡Por el Señor, por el incendio de su ira!» (Ier 4,19-26).

Una vez que he dado forma a mi vivencia, la domino y la poseo, la puedo actualizar más tarde con claridad, la puedo comunicar.

He descrito el *movimiento articulatorio:* del continuo de la experiencia pasamos al discreto de elementos que recomponemos en unidad de lenguaje; porque la unidad natural de lenguaje es la sentencia. Pero podemos añadir otros movimientos: uno complementario, otro de dirección opuesta. El *movimiento complementario* tiene lugar cuando, en vez de la vivencia intensa, tenemos una observación multiplicada, o una serie de impresiones que amenazan confundirme con su variedad; esta mutiplicidad tiende a fundirse y confundirse en un continuo, y otra vez el lenguaje me ayuda a dividir y ordenar, agrupando, componiendo.

Más importante que el movimiento complementario es el *movimiento contrario:* el punto de partida es aquí el simple nombrar. El ser concreto, que se manifiesta en su presencia, y es aprehendido por el espíritu, que nombra dicha presencia en cuanto tal. Acto elemental y espiritual, que en el nombrar posee el objeto y a sí mismo; que designa al ser concreta y globalmente, todavía sin precisiones o distinciones (la distinción sería una parte del movimiento articulatorio). El nombre es idéntico a su significación, porque todo él es significación, pero global y concreta. Del nombrar se pasa a la sentencia, que compone en un acto dos nombres o designaciones o significaciones, porque los ha aprehendido en su relación y reflejo mutuo; esta relación y reflejo aprehendidos se poseen en la sentencia, que, por un lado, precisa en la composición las significaciones globales de cada nombre, y por otro lado, eleva las dos significaciones a un sentido. Otra vez, ese sentido es idéntico a la sentencia, es global y concreto, y puede diferenciarse ulteriormente por el contexto de acción, de vida, de pensamiento, en que sucede la sentencia. También en la sentencia, y con mayor plenitud, el hombre posee los objetos en unidad, y a sí mismo, en un acto espiritual.

Este tercer movimiento es de tipo ascendente, y comparte con el anterior su carácter estructural; diferenciación y orden, posibilidad de división y composición, posesión y comunicabilidad.

O, más bien, la necesidad de comunicarme con otra persona ¿me fuerza a articular mi vivencia?, ¿nombro y enuncio sólo para mí, para mi propia posesión del mundo y de mí mismo?, ¿o nombro y enuncio para poder comunicar mi posesión a otro, en un afán de revelación personal y mutua? El hombre ha sido creado como ser social: «los creó hombre y mujer», que no significa exclusivamente la inicial y elemental sociedad de dos, sino que esos dos son origen necesario de sociedad, por la voluntad de Dios: «creced y multiplicaos».

Socialmente subsiste el hombre, socialmente se perfecciona, socialmente domina la tierra: y el medio natural de convivencia social es el lenguaje, o si se prefiere, el diálogo. Por eso es muy difícil, quizás estéril, decidir si el lenguaje es primero acto personal o acto social. Supuesta la situación social en que he crecido, es posible que yo conforme mi vivencia o que nombre para mi uso privado, lo cual es un ejercicio posterior a la situación social primaria [14]. En una sociedad amplia existirán los diversos tipos: el comunicativo, el reservado. Ello no mengua el carácter social del lenguaje, y su forma natural de diálogo.

El mundo se humaniza al entrar en nuestra vida, y nosotros lo transformamos en un nuevo mundo ordenado, en el que nos revelamos. El lenguaje es una creación que el hombre hace a su imagen y semejanza: es múltiple y es articulada, revela una riqueza y un orden. En el Génesis se dice que Adán engendró un hijo a su imagen y semejanza y lo llamó Set. También en el lenguaje ejerce el hombre una paternidad. El Hijo es la expresión plena del Padre: es su Palabra; el hombre, en la palabra auténtica, siente como que engendra un hijo a su imagen. Dice san Agustín: «Escribe de modo que, sintiéndote padre, te sientas vivificado por el hijo que has engendrado.» Pero el lenguaje, aun en las más altas creaciones literarias, no posee la consistencia de la persona humana. El hombre se revela dividiendo y diluyendo consistencia. En la actividad de ha-

14. Las funciones monológicas del lenguaje se suelen considerar como posteriores. Véase FR. KAINZ, *Psychologie der Sprache*, volumen III, A 1.2.

blar, el hombre también es imagen y semejanza de Dios: creando un orden se revela.

En el lenguaje se cumple la suprema revelación humana. Y Dios escoge también este modo de comunicación, para revelarse al hombre, superando así la naturaleza y la historia. Y ésta es revelación formal, en sentido estricto.

> «Toda revelación sobrenatural, en cuanto se opone a la revelación natural de Dios, es inmediata. En la revelación natural, Dios crea y gobierna las criaturas, que el hombre puede usar como medios, para llegar al conocimiento analógico de Dios: es decir, Dios se manifiesta como *objeto* cognoscible mediatamente. Por el contrario, en la revelación sobrenatural, Dios manifiesta su mente, como una *persona* comunica sus pensamientos a otra persona: en lenguaje propiamente dicho. Esta manifestación personal, como sujeto, es por naturaleza más inmediata que la manifestación, como objeto, de la causa por el efecto. Y *Dios nos habla inmediatamente en la Escritura*, porque la Escritura es palabra de Dios formal en sentido estricto»[15].

Tenemos delimitado el contexto de nuestra profesión de fe: el que Dios hable, pertenece al contexto del Logos, de la revelación; concretamente, formalmente, por el medio de la palabra. Dios se abre, se revela a nosotros como persona a persona, en un medio personal, o interpersonal. Es interesante notar que, en el comienzo de la carta a los Hebreos, el verbo «hablar» no lleva complemento directo, sólo enuncia las personas: «Dios habló antiguamente a nuestros padres... ahora... nos ha hablado a nosotros.»

---

15. «Omnis revelatio supernaturalis est immediata, prout opponitur revelationi Dei naturali. Nam in revelatione naturali Deus producit et gubernat creaturas, quibus homo uti possit ut mediis ad Deum secundum earum analogiam cognoscendum, seu Deus se exhibet ut *obiectum* mediate cognoscibile. In revelatione vero supernaturali Deus mentem suam manifestat eo modo, quo *persona* cum persona communicat cogitationes suas, seu locutione proprie dicta. Haec personalis et subiectiva manifestatio ex genere suo est magis immediata quam manifestatio pure obiectiva causae per effectum. Eatenus igitur *Deus nobis in Scriptura immediate loquitur,* quia Scriptura est Verbum Dei formale et proprie dictum» (PESCH, n.° 411).

En este contexto tenemos que seguir precisando, como lo hace nuestro artículo de fe *locutus est per prophetas*. Dios nos habla en un lenguaje humano, por medio de hombres. Aquí el artículo de fe comienza a adensar su misterio.

Palabra humana. ¿Pero es que Dios puede hablarnos en palabras humanas? Si ha de hablarnos a los hombres, no puede hacerlo de otro modo. La palabra es medio de comunicación interpersonal cuando la lengua es comúnmente compartida por ambas personas: un medio común hace a los dos vasos comunicantes.

¿Puede Dios tener un lenguaje en común con los hombres? Supongamos un misionero que intenta traducir nuestra elaborada teología, o una parte de ella, a una lengua primitiva: entre la lengua culta occidental y la hipotética lengua primitiva hay un desnivel de recursos, sobre todo en el sector de conceptos y relaciones intelectuales. Para salvar el desnivel, el misionero extrae algunos elementos de su enseñanza, para ponerlos al alcance de la lengua menos desarrollada; si realiza sistemáticamente su empeño, a fuerza de adaptar y traducir, irá elevando el nivel de la lengua primitiva. Tales contactos de traducción y adaptación han nivelado, en el mejor sentido, muchas lenguas de nuestra cultura occidental. Pero en estos casos partimos de una radical semejanza, en cuanto que todas las lenguas parten de la común facultad humana de comunicación articulada: en todas las lenguas humanas se realiza una esencia común.

No así el lenguaje de Dios; el desnivel es de un orden incalculable. La trascendencia de Dios hay que tomarla en serio. Solamente es un esfuerzo de bajar, de condescender, puede Dios dirigirse a nosotros en palabras humanas. Es un acto de libertad y de gracia: que Dios se nos abra, que se nos abra en nuestro propio lenguaje humano. Puede ser que de esta bajada divina nuestro lenguaje quede tocado de divinidad, y elevado a una nueva zona significativa. Pero siempre sigue siendo un lenguaje humano. Cuando hablamos de la palabra de Dios, empleamos una fórmula analógica.

A esta bajada de Dios la llamaron los padres griegos *synkatabasis*, y los latinos tradujeron *condescendentia*. San Juan Crisóstomo apela a este principio cuando encuentra alguna fórmula bíblica que no se puede tomar a la letra: por ejemplo, comentando Gn 3,8: «Dios se paseaba al aire del atardecer», dice:

> «No pasemos de largo lo dicho por la Sagrada Escritura, ni nos detengamos en la letra; sino consideremos que por nuestra debilidad usa este lenguaje humilde, para obrar nuestra salvación de un modo digno de Dios; pues si quisiéramos tomar todas las palabras a la letra, y no en sentido digno de Dios, ¿no se seguirían absurdos?» [16].

Notemos en estas palabras el doble tema de nuestra debilidad y de la dignidad divina: para nuestra salvación Dios utiliza el lenguaje humano, y como tal hay que entenderlo. El principio de la debilidad, dignidad, salvación, se aplica a toda la Sagrada Escritura, aunque algunos pasajes imponen violentamente su aplicación. De modo semejante, tratando de la creación de Adán, comenta:

> «No tomes las palabras humanamente, sino atribuye a la debilidad humana el estilo material. Pues si no emplease tales palabras, ¿cómo podríamos aprender los misterios inefables? No nos quedemos en las puras palabras, sino entendamos todo dignamente de Dios» [17].

A los datos precedentes, se añade aquí el tema del misterio que se trata de revelar: no podría ser revelado, sino empleando el débil lenguaje humano. Este principio vale para toda la Sagrada Escritura [18].

Por su parte, santo Tomás establece el principio: «en la Escritura

---

16. Μὴ ἁπλῶς παραδράμωμεν, ἀγαπητοὶ, τὰ εἰρημένα παρὰ τῆς θείας Γραφῆς, μήδε ταῖς λέξεσιν ἐναπομείνωμεν, ἀλλ' ἐννοῶμεν ὅτι διὰ τὴν ἀσθένειαν τὴν ἡμετέραν ἡ ταπεινότης τῶν λέξεων ἔγκειται, καὶ θεοπρεπῶς πάντα γίγνεται διὰ τὴν σωτηρίαν τὴν ἡμετέραν. 'Ειπὲ γάρ μοι, εἰ βουληθείημεν τῇ προφορᾷ τῶν ῥημάτων κατακολουθῆσαι, καὶ μὴ θεοπρεπῶς ἐκλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πῶς οὐ πολλὰ ἕψεται τὰ ἄτοπα (*In Gen. 3*, homilía 17; PG 53, 135).

17. Καὶ ὅρα τὴν συνκατάβασιν τῆς θείας Γραφῆς ὅσοις ῥήμασι κέχρηται διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν. Μὴ ἀνθρωπίνως δέχου τά λεγόμενα, ἀλλὰ τὴν παχύτητα τῶν λέξεων τῇ ἀσθενείᾳ λογίζου τῇ ἀνθρῶπίνῃ. Εἰ γὰρ μὴ τούτοις τοῖς ῥήμασιν ἐχρήσατο, πῶς ἂν μαθεῖν ἐδυνηθήμεν ταῦτα τὰ ἀπόῤῥετα μυστήρια; μὴ τοῖς ῥήμασιν οὖν μόνοις ἐναπομείνωμεν, ἀλλὰ θεοπρεπῶς ἅπαντα νοῶμεν ὡς ἐπὶ θεοῦ (*In Gen. 2*, homilía 12; PG 53, 121).

18. F. FABBI, *La condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo*, «Biblica» 14 (1933) 330-347.

se nos comunican las cosas divinas en la forma que suelen usar los hombres» [19].

Palabras de hombres. Si Dios hiciera vibrar el aire con las frecuencias sucesivas de una sentencia gramatical, el hombre que lo escuchase escucharía una palabra humana. Pero no dicha por hombres. De modo semejante, Dios podría hacer hablar a un ángel, o suscitar en los centros nerviosos un sistema de sensaciones equivalente, o podría actuar directamente en la fantasía. Todo ello sería lenguaje humano, pero no hablado por hombres. Y algunos pensarán que ésta es la forma ideal de comunicación divina: por ángeles, por audición interna. Poco sentido encarnacionista tiene tal modo de apreciar.

Dios ha querido hablarnos en palabras rigurosamente humanas, dichas por hombres: *per prophetas*. Por lo tanto, en un lenguaje concreto: hebreo y griego; por hombres concretos: Jeremías y Pablo. En las palabras hebreas o griegas de estos autores me está hablando Dios.

¿Cómo es esto posible? Habla Jeremías, con toda su alma, y está hablando Dios; habla san Pablo, con toda su pasión, y está hablando Dios. Algo misterioso tiene que acaecer en Pablo y en Jeremías para que, hablando ellos, hable por ellos Dios. Efectivamente, se realiza una acción misteriosa, que encontramos formulada en la segunda carta de Pedro:

> «Hay que saber ante todo que ninguna profecía es de interpretación privada; pues jamás una profecía fue producida por simple voluntad humana; sino que, empujados por el Espíritu Santo, hablaron unos hombres de parte de Dios» (2P 1,20-21) [20].

Como una barca que empuja el viento, y traza la estela de su viaje, así los autores bíblicos iban hablando, en nombre de Dios, por la acción del Espíritu. A esta acción del Espíritu la llamamos «inspiración», y es acción del Espíritu en orden a la palabra.

---

19. «In Scripturis divina traduntur nobis per modum quo homines solent uti» *(Com. ad Heb.,* cap. 1, lect. 4).

20. No cito el Nuevo Testamento en el original griego, por ser este libro fácilmente accesible.

El resultado de dicha acción nos lo dice la segunda carta a Timoteo 3,16: «Toda Escritura, como inspirada, es útil...» La Escritura proviene de un soplo divino, de una acción del Espíritu.

Éstos son los dos pasajes clásicos donde se formula el hecho de la inspiración bíblica. Con ellos cerramos un círculo, y empalmamos el contexto del Logos con el contexto del Espíritu o Pneuma. Dios se revela, Dios se revela en palabras, Dios se revela en palabras humanas y de hombres; para ello el Espíritu mueve y dirige el hablar de dichos hombres. *Locutus est per prophetas.*

Cerramos un círculo de intelección, y se nos abre otro más alto, quizás más difícil: ¿cómo es esta acción del Espíritu? Queremos penetrar de alguna manera en el *modo* de la inspiración, para enriquecer nuestra inteligencia del misterio, aun sabiendo que nuestra pregunta nos enfrenta con problemas en definitiva insolubles.

2. *La palabra divinohumana*

La acción del Espíritu. Jesucristo le explicaba a un intelectual de su tiempo el enigma del viento: Sopla a donde quiere, escuchas su voz, pero no sabes de dónde viene o adónde va (Io 3,8).

Así es el Espíritu: ¿no será audacia preguntar por sus caminos?, ¿no podrá encararse con nuestra especulación humana, como lo hizo Dios con Job? Más aún, cuando a veces su voz es un suspirar de brisa, y a veces ni siquiera el inspirado escucha el ruido del viento que se mueve dentro de él, que le mueve desde dentro.

Otra vez, creamos en la flexibilidad y eficacia del Espíritu, capaz de obrar de muchas maneras, y de moverse libremente por cielos y tierra. Capaz de mover a los hombres sin forzar la libertad, la personalidad, el estilo.

¿Dónde y cómo se sitúa esta acción del Espíritu, tan suave que a veces el hombre no la percibe, tan eficaz que puede atribuirse todo el resultado? Esta acción del Espíritu, que constituye la palabra humana en palabra de Dios, es un misterio: profesemos ante él nuestra fe, confesemos nuestra ignorancia e incapacidad. Y sigamos buscando con humildad.

Inspiración y encarnación. Para la comparación «palabra encarnada—palabra inspirada», es fundamental el capítulo II, § 5 «Verbum abbreviatum» de H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale,* París 1961, II, 181-197.

De grande influjo ha sido el pensamiento de Orígenes. Véase el libro citado: R. GÖGLER, *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes,* Dusseldorf 1963.

H. SCHELKLE, *Heilige Schrift und Wort Gottes,* en *Exegese und Dogmatik,* editado por H. VORGRIMLER, Maguncia 1962.

Un buen resumen, con citas selectas: L. CHARLIER, *Le Christ, Parole de Dieu,* en *La Parole de Dieu en Jésus-Christ,* Tournai 1961.

J. WILLEMSE, *Jesús, primera y última palabra de Dios,* «Concilium» 1,10 (1965) 81-98.

Tratamos de entender algo del misterio. Ahora bien, la primera cosa que debemos hacer con un misterio de nuestra salvación es referirlo al misterio central de la salvación, que es la encarnación. Ello no significa intentar explicar lo oscuro por lo oscuro: sino que, dada la unidad de la obra de salvación, y dada la unidad de la revelación, el referir a un centro ya es iluminar y explicar.

Particularmente, en el caso de la inspiración, no tenemos que inventar nada, pues Escritura y tradición repiten este movimiento cognoscitivo. El gran texto teológico de la carta a los Hebreos lo formula con grande claridad:

> «En distintas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo...»

Las muchas palabras de los profetas se orientan a la palabra definitiva «en el Hijo».

Entre los santos padres se encuentra con frecuencia la idea de que Cristo ya hablaba en el Antiguo Testamento, preparando su venida, preanunciándose a sí mismo. No me refiero a la teoría que atribuye al Verbo o Logos, como segunda persona de la Trinidad, las palabras todas de la Escritura; me refiero al Verbo encarnado, a Cristo. Con todo, no es fácil separar con rigor los textos, ya que en el lenguaje de algunos padres el Verbo es prácticamente el Verbo encarnado. Veamos algún texto selecto.

Hipólito escribe un opúsculo contra el hereje Noeto, que identificaba al Hijo con el Padre. Hablando de los profetas, dice:

> «En ellos habitaba el Verbo, hablando de sí mismo; ya entonces era heraldo de sí mismo, mostrando que el Verbo habría de aparecer entre los hombres.»
>
> «Sólo la Palabra de Dios es visible, la palabra humana es audible... la Palabra o el Verbo de Dios es visible por la encarnación» [21].

---

21. Ἐν τούτοις τοίνυν πολιτευόμενος ὁ Λόγος ἐφθέγγετο περὶ αὐτοῦ. Ἤδη γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ κήρυξ ἐγένετο, δεικνύων μέλλοντα Λόγον φαίνεσθαι ἐν ἀνθρώποις.
Οὐκοῦν ἔνσαρκον Λόγον θεοροῦμεν, Πατέρα δ'αὐτοῦ νοοῦμεν (PG 10 820).

«Ésta [la palabra creadora] se manifiesta, y contemplamos al Verbo encarnado, y por Él conocemos al Padre» [22].

Ambrosio implica la comparación, incluso en una alusión eucarística, en estas palabras:

«Bebe a Cristo y beberás sus palabras: palabra suya es el Antiguo Testamento, palabra suya es el Nuevo Testamento. Se bebe la Sagrada Escritura, se devora la Sagrada Escritura, cuando el jugo del Verbo eterno desciende hasta las venas y facultades del alma» [23].

Cirilo de Jerusalén, insistiendo en la unidad de los dos Testamentos, obra de un único Espíritu, concluye con esta fórmula trinitaria:

«Uno es Dios Padre, señor del Antiguo y del Nuevo Testamento: uno es el Señor Jesucristo, que fue profetizado en el Antiguo Testamento y vino en el Nuevo; uno es el Espíritu Santo, que por medio de los profetas predicó acerca de Cristo, y llegado Cristo, bajó y le manifestó» [24].

Más explícita aparece la comparación «palabra encarnada - palabra inspirada» en los teólogos y exegetas medievales. El *Verbum Dei abbreviatum* pasa incluso a la lírica religiosa.

Ruperto de Deutz escribe, en su tratado sobre el Espíritu Santo:

---

22. Λόγος δὲ θεοῦ μόνος ὁρατός, ἀνθρώπου δὲ ἀκουστός (PG 10, 820).
Véanse los apuntes de A. Bea, *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae: Notae historicae et dogmaticae,* Roma 1947, p. 2-6.

23. «Bibe Christum ut bibas sermones eius: sermo eius Testamentum est Vetus, sermo eius Testamentum est Novum. Bibitur Scriptura divina et devoratur Scriptura divina, cum in venas mentis ac vires animae succus Verbi descendat aeterni» (PL 14, 940; CSEL 64, 29).

24. Εἷς θεὸς ὁ Πατὴρ παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης δεσπότης. Καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν παλαιᾷ προφητευθεὶς καὶ ἐν καινῇ παραγενομένος. Καὶ ἓν Πνεῦμα Ἅγιον διὰ προφητῶν μὲν περὶ τοῦ Χριστοῦ κηρύξαν, ἐλθόντος δὲ τοῦ Χριστοῦ καταβὰν καὶ ἐπιδεῖξαν αὐτόν (*Catequesis 16 sobre el Espíritu Santo;* PG 33, 920).

«¿Qué creemos que es la Sagrada Escritura, sino la Palabra de Dios?... La totalidad de las Escrituras es la Palabra única de Dios... Cuando leemos la Sagrada Escritura, manejamos la Palabra de Dios, tenemos ante los ojos en un espejo y en enigma al Hijo de Dios» [25].

«¿Qué significaba para Moisés y para los profetas componer la Sagrada Escritura — que es la Palabra de Dios —, sino, por medio del espíritu profético, concebir mentalmente y dar a luz oralmente a Cristo?» [26].

«Toda la Escritura, ley y profetas, fue establecida, antes que Dios concentrase en el vientre de una virgen la totalidad de las Escrituras, su Palabra única. Esta virgen concibió mentalmente antes de concebir carnalmente, dio a luz profetizando oralmente, antes de dar a luz del vientre. Por tanto es falso decir que Cristo no existió antes de María. Pues antes de parir a su carne, la bienaventurada Sión parió por boca de los profetas al mismo y único Cristo, al mismo y único Verbo» [27].

Garnier, en el sermón sexto sobre la navidad:

«Antiguamente Dios nos escribió un libro, encerrando en muchas palabras una sola; hoy nos abre el libro, donde en una palabra condensa muchas... Él es el libro que en vez de pergamino tiene carne, en vez de escritura tiene

25. «Quid autem Scripturam Sanctam nisi Verbum Dei esse credimus?... Unum est Verbum Dei universitas Scripturarum... Cum igitur Scripturam Sanctam legimus, Verbum Dei tractamus, Filium Dei per speculum et in aenigmate prae oculis habemus» (PL 167, 1575-76).

26. «Quid fuit Moysi et prophetis sanctam Scripturam, quae Verbum Dei, est contexere, nisi Christum et corde per spiritum propheticum concipere et ore parere» (PL 167, 1157).

27. «Sic omnis Scriptura legalis et prophetica condita est antequam omnem Scripturae universitatem, omne Verbum suum Deus in utero virginis coadunaret. Ipsa virgo prius mente quam carne concepit, prius ore prophetando quam ventre parturiendo peperit. Igitur falsum est ante Mariam non extitisse Christum. Nam antequam carnem eius parturiret, peperit ore prophetarum beata Sion unum eumdemque Christum, unum idemque Verbum» (PL 167, 1362).

la Palabra del Padre... El libro máximo es el Hijo encarnado: porque, como por la escritura la palabra se une al pergamino, así asumiendo la humanidad la Palabra del Padre se une a la carne»[28].

Aplicando la comparación tradicional a la inspiración y hermenéutica, Pío XII dice en la encíclica *Divino afflante Spiritu:*

> «Como la Palabra subsistente de Dios se asemejó a los hombres en todo, excepto el pecado, así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se asemejan al lenguaje humano en todo, excepto el error»[29].

De los textos aducidos se sigue que la inspiración de la Escritura está ordenada a la encarnación: la prepara, la prolonga, la explica.

Se sigue también que la analogía de ambos misterios permite una iluminación mutua. Ante todo, se ve clara la doble naturaleza de la palabra inspirada: divina y humana. Contra esta doctrina básica pueden apuntar herejías o errores análogos a los errores cristológicos: una especie de docetismo o monofisismo que niega o descuida o amengua la naturaleza humana de esta palabra; una especie de nestorianismo que minimiza su carácter divino.

Otra consecuencia será mirar siempre a la teoría de la encarnación, para buscar luz prestada en cuestiones particulares de la inspiración.

Finalmente, como la encarnación es un hecho misterioso que siempre nos sobrepasa, y adoramos en silencio agradecido, así también la inspiración pertenece a la zona del misterio, y nunca podre-

---

28. «Olim librum nobis scripsit Deus, in quo sub multis verbis unum comprehendit; hodie librum nobis aperuit, in quo multa sub uno verbo conclusit... Ipse enim liber est, qui pro pelle carnem habuit et pro scriptura Verbum Patris... Liber maximus est Filius incarnatus, quia sicut per scripturam verbum unitur pelli, ita per assumptionem hominis Verbum Patris unitum est carni» (PL 205, 609-10).

29. «Sicut enim substantiale Dei Verbum hominibus simile factum est quoad omnia absque peccato, ita etiam Dei verba, humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore» (EB 559). Parcialmente incorporado a la constitución *Dei Verbum,* 13.

mos resolver su último y básico problema, que es el ya formulado: ¿Cómo puede una palabra ser al mismo tiempo humana y divina? «Como Cristo», suena la primera respuesta. A partir de ella ensayaremos otra serie de precisiones negativas y positivas [30].

Precisiones negativas. Muy bien desarrolladas, con su fondo histórico, en la obra clásica sobre la inspiración de CHRISTIAN PESCH (véase el apéndice). Véase también P. BENOIT, *Inspiración y revelación,* «Concilium» 1,10 (1965) 13-32.

El concilio Vaticano I propone dos:

> «La Iglesia considera dichos libros sagrados y canónicos, no porque haya aprobado con su autoridad, en segunda instancia, libros compuestos con puro trabajo humano; ni solamente porque contienen la revelación sin error...» [31].

Supongamos que la Iglesia aprueba una obra espiritual: *La imitación de Cristo,* los *Ejercicios espirituales* de san IGNACIO... Con esta *aprobación,* dichos escritos no se convierten en palabra de Dios. Porque la Iglesia no puede trasmutar en palabra de Dios lo que era palabra puramente humana. Ni siquiera el Espíritu puede esperar a que el resultado humano esté completo, para apoderarse de él: así no lo convertirá en palabra suya. Del mismo modo, Jesucristo no es Dios por una apoteosis tardía en el seno de la Iglesia,

30. Véase la discusión de J.H. CREHAN, *The Analogy between Verbum Dei Incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers,* «Journal of Theological Studies», N.S. 6 (1955) 87-90; P. BELLET, *El sentido de la analogía «Verbum Dei Incarnatum - Verbum Dei Scriptum»,* «Estudios Bíblicos» 14 (1955) 415-428.

El primer autor comienza citando algunas autoridades a favor y en contra: Loisy, Hurter, Bainvel, Bentley a favor, Billot en contra; después aduce y comenta algunos testimonios de santos padres: Eusebio, Juan Damasceno (hablan de la humanidad de Cristo como instrumento), Ignacio de Antioquía, Orígenes, Eusebio, san Columbano, Ruperto de Deutz.

El segundo autor contesta demostrando que la analogía usada por dichos autores tiene una finalidad hermenéutica, para interpretar alegóricamente el Antiguo Testamento y para extraer todo el sentido al Antiguo Testamento.

31. «Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant...» (EB 77).

que tributa honores divinos a su héroe; ni siquiera por una irrupción del Espíritu que se apodera de un hombre perfecto y le deifica. No hay ningún momento en la vida del hombre Jesús en que ese hombre no sea verdadero Dios. Porque la acción del Espíritu se sitúa en el primer momento del engendrar: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; y así, el santo que nazca se llamará Hijo de Dios.»

Otra cuestión es el empleo previo de materiales: el Espíritu no crea de la nada la materia orgánica o mineral que se irá convirtiendo en cuerpo de Jesús, sino que emplea una materia animada preexistente, el cuerpo santificado de una virgen. Así también en la inspiración el autor utiliza materiales preexistentes: lenguaje, motivos literarios, procedimientos de estilo, citas, etc. No hace falta que ese material sea a su vez obra del Espíritu [32]. Una diferencia importante es que, en el terreno literario, una trasposición total de contexto puede ser un auténtico acto literario, creador de nuevo sentido, que convierte a la obra utilizada en materia preexistente; a priori no podemos excluir este método de trasposición en la Biblia [33].

Segunda precisión negativa: «no porque contienen la revelación *sin error*». Teóricamente podemos imaginar un libro puramente humano, que recoge y formula la revelación; supongamos que de hecho consigue proponer la doctrina revelada sin error alguno. No por eso sería inspirado, no por eso sería palabra de Dios en sentido estricto. Vendría de Dios la materia, el tema, los datos; pero la transformación de estos datos en un libro seguiría siendo obra humana y no divina. De modo semejante diremos que una colección de todas las definiciones infalibles de la Iglesia contiene y formula revelación sin error, pero no por ello es palabra de Dios.

En esta precisión conciliar apunta una distinción utilísima, que ilumina poderosamente el problema: inspiración y revelación. Simplificando de momento los datos del problema, podríamos decir:

---

32. En el sentido específico que aquí nos ocupa. No se puede excluir una acción providencial, ni es imposible a priori que el Espíritu haya actuado de forma específica ya antes del momento formal en el seno del pueblo escogido.

33. N. LOHFINK lo llama acto hagiográfico: *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift*, «Stimmen der Zeit» 84 (1964) 161-181.

la revelación afecta más bien a los materiales, la inspiración más bien a la actividad de lenguaje.

Pero ¿no hemos dicho que la inspiración pertenece al contexto de la revelación? —Cierto, pero por el camino del lenguaje verdaderamente humano. Distingamos entre revelación precedente y subsiguiente: un autor sagrado puede escribir bajo la moción del Espíritu cuando elabora documentos de corte, o cuando compone por imitación un salmo, sin recibir ninguna revelación especial de Dios, ni antes ni durante su trabajo. En este caso ha habido inspiración sin revelación previa. Si ha escrito bajo la moción del Espíritu, sus palabras son palabras de Dios, y toda palabra de Dios revela a Dios: o sea, el resultado es revelación para nosotros, subsiguiente. Toda la Biblia es revelación para nosotros, porque es palabra de Dios; no toda la Biblia ha sido compuesta con previas revelaciones hechas a los autores.

Esta distinción ya la elaboró agudamente santo Tomás, cuando distingue entre la recepción o presentación de los datos y el juicio sobre ellos (q. 173); y es actualmente doctrina común en el tratado de la inspiración. Me atrevo a decir que es una de las claves para entender el tratado, y por eso reaparecerá en estas páginas. Aunque también encierra un peligro de simplificación, de concebir la revelación previa únicamente como trasmisión de enunciado ya concluido.

Añadamos otra precisión negativa a las dos del Vaticano: para que la palabra humana sea palabra divina no basta una moción moral, un simple consejo o mandato de Dios. Esta moción haría a Dios autor moral de la obra, y ésta quedaría en su calidad humana. La acción del Espíritu tiene que ser física, tiene que afectar al autor humano en su actividad de lenguaje. Esta moción física es carismática, pertenece al orden sobrenatural, y es lo que llamamos «inspiración» en sentido estricto.

Otras precisiones negativas irán apareciendo en la sección siguiente, que nos transportará al terreno de las analogías.

Cuatro analogías. Sobre la función cognoscitiva del símbolo, además de la página citada de Söhngen, puede verse W. STÄHLIN, *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, Stuttgart 1958.

La función simbólica en la religión está descrita por A. BRUNNER, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Friburgo 1956 (trad. castellana: *La Religión*, Barcelona 1963). R. GUARDINI

dedica un capítulo de su libro *Religión y revelación* a las imágenes de Dios, y señala cómo algunas son anteriores y aun intraducibles a conceptos.

Para explicar el misterio de una palabra que es a la vez divina y humana, los teólogos de la Iglesia, desde los primeros tiempos, han echado mano a diversas analogías. Analogías como instrumentos de conocer, como ilustraciones positivas y válidas, aunque limitadas, del hecho trascendente. Notémoslo: no es que haya precedido una intelección conceptual, rigurosa, que pedagógicamente se envuelve en imágenes aptas; sino que la visión analógica es un acto cognoscitivo, anterior a la precisión conceptual. Se trata, pues, de una teología «simbólica», que precede históricamente a la teología conceptual, y la acompaña en todas sus etapas fecundas. Los santos padres llamaban a san Juan *theologos,* y san Juan propone su teología frecuentemente en símbolos.

> «Ciertamente, cuando hablamos de la Palabra de Dios, del ser verbal del mundo, hablamos en metáforas; pero no solamente en bonitas comparaciones, sino en metáforas de gravedad metafísica. Hablamos imaginativamente, no impropiamente; o mejor, hablamos imaginativamente, y así propiamente. El teólogo y el filósofo comienzan a serlo cuando contemplan en una visión lo metafísico en lo metafórico, lo metafórico en lo metafísico. Existe, es verdad, una metafísica que renuncia a las metáforas, sin las cuales no se ha formado ninguna metafísica grande y originaria. Metafísica no significa exclusión de la metafórica. Así son metáforas, para la inteligencia humana, las fórmulas "palabra de Dios", "palabra del Creador", "la palabra en Dios"; pero son expresiones, no puramente imaginativas, sino analógicas, y no puras analogías metafóricas, sino enunciados metafísicos en el orden del ser y del obrar» [34].

34. «Gewiss reden wir, wenn wir vom Worten Gottes und von Gewortetsein der Welt reden, in Metaphern, aber nicht in bloss schönen Vergleichen, sondern in Metaphern von metaphysischen Schwergewicht; wir reden bildlich, aber nicht uneigentlich, oder vielmehr wir reden bildhaft, und gerade so auch eigentlich. Theologe und Philosoph sind es beide doch erst, wenn sie das Metaphysische im Metaphorischen und das Metaphorische im Metaphysischen zusammenschauend sehen. Es mag Schulmetaphysik geben, die auf

Así habla el profesor de filosofía y de teología Söhngen: la teología no puede prescindir de símbolos e imágenes, porque toda la creación es imagen de Dios, y el hombre es imagen y semejanza de Dios. La analogía no reside únicamente en la zona de los conceptos abstractos, sino también en lo concreto y sensible. Es el secreto de las grandes metáforas literarias.

Ahora bien, el fenómeno del lenguaje es algo humano radical: nos ha de prestar sus imágenes para subir por analogía al misterio del lenguaje divino en lenguaje humano. Con esta seriedad podemos y debemos abordar las imágenes más importantes, aportadas por siglos de teología; y aun nos atreveremos a añadir alguna por cuenta propia.

Instrumento. Para la exposición de las siguientes analogías me he inspirado básicamente en los apuntes de A. BEA, *De Inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae (Notae historicae et dogmaticae)*, Roma 1947. Distribuye la materia en los apartados: «*theopneustia*, instrumento, dictado, autor»; con bibliografía selecta hasta 1946. Yo voy a insistir más en el aspecto de imagen, desarrollando su análisis en esta dirección concreta, de la vida y la cultura.

Ésta es sin duda la imagen que ha obtenido mayor éxito en nuestro tratado. En algunos tratados escolares, es la única. Y aun hubo un tiempo en que los autores discutían si había que partir del concepto (no imagen) de instrumento o del concepto de autor. Discusión hoy superada, y diría que sin sentido: una imagen única no nos dará más luz que un haz de imágenes convergentes [35].

---

die Metaphern vergisst [verzichtet], ohne die keine grosse, ursprüngliche Metaphysik gestaltet ist. Metaphysik besagt also nicht den Ausschluss der Metaphorik. So sind für den Menschenverstand "Wort Gottes" und "Wort des Schöpfers" und "das Wort in Gott" Metaphern; es sind aber keine bloss bildlichen, sondern analoge Ausdrücke, und zwar eben keine bloss metaphorischen Analogien, sondern überwesentliche Aussagen in der Wesens- und Tätigkeitsordnung» (G. SÖHNGEN, *Analogie und Metaphren, Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, 104).

35. Todavía Grelot se muestra francamente optimista respecto al valor de esta idea en su versión filosófica: «Bref, la notion philosophique d'instrument est assez souple pour pouvoir épouser tous les contours d'une réalité complexe où la nature est assumée par le surnaturel» *(L'inspiration scripturaire*, RechScR 51 [1963] 368).

> «Aquellos santos hombres no necesitaban de palabras artificiosas, ni tenían que hablar con afán polémico; les bastaba ofrecerse sinceramente a la acción del Espíritu Santo, para que aquel divino plectro, bajado del cielo, usando de los hombres como de instrumentos musicales, cítara o lira, nos revelara las realidades celestiales y divinas» [36].
>
> «Partiendo del hecho de que el hagiógrafo, al escribir su libro, es instrumento del Espíritu Santo, instrumento vivo y racional...» [37].

Entre estas dos explicaciones han transcurrido casi 17 siglos, y una admirable continuidad: Pesch, en su sección histórica, recoge 24 textos sobre la explicación instrumental, escalonados a lo largo de los siglos. Vale la pena escoger algunos más significativos, para ir penetrando en la constancia y en sus variantes.

Atenágoras:

> «Nuestros testigos son los profetas, que hablaron por virtud del Espíritu Santo... el Espíritu Santo movía la boca de los profetas como un instrumento... el Espíritu Santo usaba de ellos como un flautista que toca la flauta» [38].

---

36. Οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου Πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵνα αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσιν χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν (*Exhortación a los griegos*, PG 6, 256).

37. «Ex eo enim edisserendo profecti, quod hagiographus in sacro conficiendo libro est Spiritus Sancti ὄργανον seu instrumentum...» (*Divino afflante Spiritu*, EB 556).

38. Ἡμεῖς δὲ ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν ἔχομεν προφήτας μάρτυρες, οἵ Πνεύματι ἐνθέῳ ἐμπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. Εἴποιτε δ'ἄν καὶ ὑμεῖς συνέσει καὶ τῇ περὶ τὸ ὄντως θεῖον εὐσεβείᾳ τοὺς ἄλλους προύχοντες, ὡς ἔστιν ἄλογον, παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ Πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις (*Mensaje acerca de los cristianos, 7;* PG 6, 906, 908; BAC 116, p. 657).

Hipólito:

«Los profetas, preparados con el espíritu profético, honrados con la Palabra, tenían al Verbo como un plectro y ellos eran los instrumentos: así movidos, anunciaban lo que Dios quería» [39].

Teófilo Antioqueno:

«Moisés... o más bien el Verbo de Dios que hablaba por él como por un instrumento» [40].

Jerónimo (sobre Ps 45,2 «mi lengua es la pluma de un escribano veloz»):

«Yo debo preparar mi lengua como un estilo o una pluma, para que con ella escriba el Espíritu Santo en el corazón y en los oídos de los oyentes. A mí me toca ofrecer la lengua como instrumento, a Él le toca hacer resonar su doctrina como por un instrumento. Si la ley fue escrita por el dedo de Dios, por la mano de un mediador... cuánto más el evangelio será escrito con mi lengua por el Espíritu Santo» [41].

Gregorio Magno (discutiendo quién es el autor del libro de Job, declara superflua la cuestión):

---

39. Οὗτοι γὰρ πνεύματι προφητικῷ οἱ πάντες κατηρτισμένοι, ὀργάνων δίκην ἑαυτοῖς ἡνωμένοι ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν Λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός (*Sobre Cristo y el Anticristo*, II; PG 10, 728-29; GCS I, 2.4-5).

40. Μωυσῆς δὲ ὁ καὶ Σολομῶνος πρὸ πολλῶν ἐτῶν γενόμενος, μᾶλλον δὲ ὁ Λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι'ὀργάνου δι'αὐτοῦ φησιν (*Contra Autólico*, 9; PG 6, 1065).

41. «Debeo ergo et linguam meam quasi stilum et calamum praeparare, ut per illam in corde et auribus audientium scribat Spiritus Sanctus. Meum enim est quasi organum praebere linguam, illius quasi organum sonare, quae sua sunt... Si enim lex per manum mediatoris digito Dei scripta est, et quod destructum est glorificatum est, quanto magis evangelium, quod mansurum est, per meam linguam scribetur a Spiritu Sancto» (PL 22, 627; CSEL 54, 623-24). Pone estas palabras en boca del salmista, a quien considera un evangelista porque profetiza a Cristo.

> «Supongamos que recibimos y leemos una carta de un personaje importante y preguntamos qué pluma la ha escrito: sería ridículo que, conociendo al autor y el sentido de la carta, nos pusiéramos a investigar con qué pluma han sido escritas las palabras. Si, pues, conocemos el asunto, y creemos que su autor es el Espíritu Santo, cuando preguntamos por el escritor, lo que hacemos es leer una carta y preguntar por la pluma» [42].

Agustín:

> «Cristo, por su humanidad, es cabeza de los apóstoles, miembros de su cuerpo. Por tanto, cuando ellos escribieron, no se puede decir que Él no haya escrito, ya que los miembros realizaban lo que conocían por el dictado de la cabeza. Lo que Él quiso que leyéramos de sus hechos y dichos, se lo mandó escribir a los apóstoles como a sus manos. Quien comprenda esta unión y este ministerio de miembros concordes bajo una cabeza, en los asuntos divinos, recibirá la narración de los apóstoles sobre Cristo en el evangelio como si viera escribir al Señor con su propia mano, la de su propio cuerpo» [43].

Aquí tenemos tres series de textos patrísticos que muestran algunas variantes interesantes: el grupo más antiguo emplea la imagen

---

42. «Si magni cuiusdam viri susceptis epistulis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistularum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa essent indagare. Cum ergo rem cognoscimus eiusque rei Spiritum Sanctum auctorem teneamus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras de calamo percontamur» (PL 75, 515).

43. «Omnibus autem discipulis suis, per hominem quem assumpsit, tamquam membra sui corporis caput est. Itaque cum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit, quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, tamquam suis manibus imperavit. Hoc unitatis consortium et in divinis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexerit, non aliter accipiet, quod narrantibus discipulis Christi in evangelio legerit, quam si ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit» (PL 34, 1070; CSEL 43, 60).

del instrumento musical; el segundo grupo o no especifica el instrumento o se refiere al instrumento de escribir; finalmente, san Agustín habla de órganos corporales.

El *instrumento* es una experiencia radical del hombre. El *homo faber* y el *homo ludens* muy pronto echan mano del instrumento para ejercitar su actividad. El capítulo 4 del Génesis, describiendo los orígenes de la cultura, nos presenta a Yubal, padre de los que manejan la cítara y la flauta, y a Tubalcaín, jefe de los que forjan el bronce y el hierro (Gn 4,21-22). Es una cultura seminomádica, posterior al neolítico. La fabricación de instrumentos es signo del *homo faber:* desde las hachas del paleolítico hasta nuestras fábricas con automación hay una continuidad; sólo que la experiencia del primitivo con su arado, su jabalina, es mucho más profunda e íntima, más inmediata. Siente el instrumento como algo suyo, como prolongación de su actividad, como colaborador necesario y dócil. El instrumento depende del hombre, y el hombre depende del instrumento: una curiosa unidad, una prolongación humana, una mediación íntima, son ingredientes de dicha experiencia. La producción en serie de instrumentos ha hecho disminuir la intensidad de tales experiencias, y haría falta volver a una carestía para apreciar de nuevo nuestra dependencia del instrumento.

Tomemos el *instrumento musical:* el hombre ha cantado sin instrumentos, y ha inventado el arte de acompañar, y ha erigido al instrumento en medio musical desligado de la voz: «música instrumental».

El intérprete maneja el instrumento, y a la vez está sometido a él: factores de timbre, de melodía, de expresividad están condicionados por el instrumento, que es decir toda la obra musical interpretada. Si el clavecín está bien templado, un sistema armónico se desenvuelve; cuando el clavecín aprende a distinguir intensidades de pulsación *piano-forte,* la expresión musical evoluciona con las nuevas posibilidades; una afinación de cuartos de tono daría otros sistemas musicales, y los instrumentos electrónicos, en principio, ensanchan las posibilidades. Pensemos lo que es para un solista su instrumento: el pianista que viaja con su piano. Pensemos un momento en el flautista, que ofrece su aliento a la lengüeta y los dedos a los agujeros bien graduados de su instrumento. O, en vez de pensar, hagamos nosotros la experiencia personal: lo que

es un instrumento desafinado, estropeado, excelente... ¿Empezamos a comprender lo que es el instrumento para el *homo ludens?*

Pues de una manera parecida el Espíritu mueve a su instrumento humano, para ejecutar su obra de lenguaje: Él pone el aliento y mueve y pulsa, cada autor humano pone su timbre, su clave, su lenguaje y estilo. La melodía resultante es de los dos: del Espíritu y del inspirado, una e indivisible, perfectamente humana y misteriosamente divina.

La comparación con la *pluma de escribir* es mucho menos sugestiva, y menos frecuente en la literatura antigua, aunque la podía favorecer la noción de Escritura. Al fin y al cabo, la notación gráfica del lenguaje es mucho más artificial y extrínseca, y la colaboración del instrumento es apenas apreciable, pues no se trata de caligrafía [44].

El tercer símbolo está tomado de *órganos corporales*. Es difícil decir si la experiencia casi-instrumental de nuestros órganos es primitiva. De hecho, la palabra «órgano» significa exactamente en griego «instrumento». En nuestras lenguas la palabra ha sufrido una doble evolución semántica: órgano-instrumento musical, órganos corporales, órganos sociales. Si establezco una distancia reflexiva entre mi proyecto y la mano que lo ejecuta, entre mi pensamiento y la lengua que lo articula, entonces tengo una experiencia de tipo instrumental, en la que destacan el carácter vital y la íntima pertenencia: la obra es tan mía como de mi mano, las palabras tan mías como de mi lengua; y son tan materiales como espirituales. La cabeza manda un impulso por los centros nerviosos, y la mano o la lengua ejecutan la obra. Según esta semejanza podríamos imaginar la acción del Espíritu y la del escritor sagrado. San Agustín piensa más bien en Cristo y sus discípulos; nosotros podríamos introducir en su especulación el dato de un impulso enviado por Cristo: este impulso es su Espíritu.

El ejemplo de san Agustín tiene otra dimensión interesante: al

---

44. Es curioso el desarrollo de Teodoro de Mopsuestia, que divide el fenómeno en tres elementos: escritor, tinta, pluma; que en trasposición resultan: Espíritu Santo, revelación, el hagiógrafo. Todo ello sufre una segunda trasposición al fenómeno de hablar, ya que el texto bíblico comentado ha usado la comparación «mi lengua es una pluma de escribano» (R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste,* «Studi e Testi», 141, Roma 1948).

echar mano del gran símbolo del cuerpo místico, apunta la dimensión social, eclesiástica, de los hagiógrafos del Nuevo Testamento, que escriben como órgano de un gran cuerpo misterioso, que es la Iglesia.

En el Antiguo Testamento el profeta puede llamarse «la boca de Dios». En Is 30,2 el Señor acusa a su pueblo: «y no consultasteis mi boca» (= al profeta Is 30,2); a Jeremías le promete (15,19): «Si te conviertes, me convertiré: estarás en mi presencia. Si tus frutos son preciosos y no viles, serás mi boca.» También es frecuente la fórmula de que Dios obra *beyad,* por mano de sus profetas. Etimológicamente, *beyad* significa «por mano de», semánticamente se ha lexicalizado en simple «por», «por medio de». Por ejemplo, «el precepto del Señor por medio de Moisés» (Nm 36,13); «la palabra del Señor por medio del profeta Ageo» (Ag 1,1.3; 2,2); «las palabras que proclamó el Señor por medio de los profetas antiguos» (Zac 7,7.12, etc.).

Es decir, encontramos dos fórmulas: la de instrumento genérico y la de órgano corporal o boca. De modo semejante, el emperador enemigo puede ser un instrumento de castigo en manos del Señor: una vara (Is 10), un martillo (Ir 51,20.23, etc.).

Los escolásticos toman la imagen del instrumento y la elaboran conceptualmente, según el sistema de las causas aristotélicas: material-formal-eficiente-final; la causa eficiente puede ser principal e instrumental [45]. El instrumento posee una causalidad instrumental, que es de orden eficiente, pero es subordinada y secundaria; el instrumento es elevado por la causa principal para producir un efecto que desborda su poder; la obra es efecto de ambas causas, y conserva la semejanza de ambas. Por ejemplo, la pluma es elevada por la moción de la mano humana, para ejecutar una serie de signos con significado espiritual; la flauta es elevada para ejecutar una obra de arte de condición espiritual. Del mismo modo el hagiógrafo recibe una moción del Espíritu, que es la causa principal, para producir con ella un efecto que desborda sus puras posibilidades humanas, sea de conocer o de hablar. La diferencia está en que el instrumento es un objeto inerte, mientras que el ha-

45. Grelot ha distinguido bien entre el uso prefilosófico de los padres y la elaboración filosófica de los escolásticos: da la preefrencia a la segunda: l.c.

giógrafo es vivo, inteligente y libre. El padre Benoit observa que santo Tomás es muy parco en el uso del término «instrumento» para explicar la profecía. Prefiere hablar de un casi-instrumento, o de instrumento en sentido lato, o evitar el término [46].

En los manuales teológicos neoscolásticos, la doctrina de la causa instrumental, aplicada a la inspiración, suele ocupar lugar prominente. Por ejemplo, el tratado del padre Tromp presenta la proposición IV:

> «Inspiratio, qua Deus est vere auctor principalis libri sacri, homo autem vere auctor secundarius, in eo est, quod Deus in ordine ad librum sacrum conficiendum homine utitur tamquam causa instrumentali, supernaturali virtute elevata.»

Divide el instrumento según que sirva para moverse, para recibir o para hacer; éste puede ser adecuado e inadecuado, separado y unido, inanimado y racional; el instrumento tiene una acción instrumental y otra propia. Después aplica las distinciones al caso de la inspiración bíblica [47].

En el índice analítico de Pesch la entrada *instrumentum* remite a *causa instrumentalis;* y en el texto, n. 403, afirma: «Con estas y con otras frases los santos padres enseñan con toda claridad que los hagiógrafos son causas instrumentales, y Dios causa principal» [48]. Pesch atribuye a los padres una elaboración metafísica propia de la escolástica, que nunca enseñaron. Si comparamos la formulación conceptual medieval y moderna con la formulación simbólica de los antiguos, veremos que hemos ganado rigor, mas hemos perdido sugerencia y vitalidad. La encíclica *Divino afflante Spiritu* emplea sencillamente el término «instrumento» en griego y en latín, y se refiere a la «moción divina» (EB 556), sin mencionar explícitamente la doctrina metafísica de las causas [49].

---

46. P. SYNAVE y P. BENOIT, *La Prophétie,* sobre todo p. 103-107 (ST II-II, q. 173, a. 4), y p. 286-293.

47. *De Sacrae Scripturae Inspiratione,* Roma [3]1936.

48. «His et aliis dictis SS. Patres clarissime docent sacros scriptores esse causas instrumentales, Deum autem causam principalem.»

49. G. MORTARI, *La nozione di causa istrumentale e le sue applicazioni alla questione dell'ispirazione verbale,* Verona 1928.

En el plano antropológico el símbolo del instrumento, en el plano metafísico el concepto de causa instrumental, nos han servido para explicar de algún modo el misterio de la doble naturaleza de la Escritura. Digo de algún modo, porque la explicación analógica, aun siendo positiva, exige la conciencia de sus límites. Esta conciencia de limitación se hizo aguda con la crisis montanista [50]. Montano —mediados del siglo II— usa la comparación de la lira y el plectro para concluir que el hombre inspirado actúa inconscientemente, mecánicamente movido por el Paráclito; en estado de éxtasis, manía o furor sacro, poseído a la fuerza por Dios. Esta teoría de ascendencia platónica, al rebajar brutalmente la actividad específicamente humana, caía en una especie de monofisismo escriturario, y era claramente contra la tradición de la Iglesia, por lo cual la atacaron vigorosamente varios padres, entre los que sobresale san Epifanio.

La trasposición analógica está llevada a cabo por el montanismo sin reconocer los límites; negando los límites, para proclamar una nueva presencia reveladora del Espíritu, por medio de Prisca y Maximila.

El hombre, en cuanto persona, puede ser movido por influjo moral, por mandatos, consejos, amenazas... Si un hombre es movido mecánicamente con violencia física, o por drogas, no actúa como hombre. Así, si le fuerzan físicamente a firmar un documento, a disparar una pistola, etc. Ahora bien, el influjo del Espíritu no puede pertenecer al orden de la violencia física, usando al hombre mecánicamente; por otra parte, no basta la moción moral, para que el Espíritu sea verdadero autor de la obra. Tenemos que imaginarnos una moción física y no violenta, eficaz y no mecánica: la acción misteriosa del Espíritu que sopla como quiere.

También los escolásticos son conscientes de la limitación del concepto de causa instrumental, aplicado a la inspiración; y la encíclica de Pío XII formula el límite en dos adjetivos: «El autor sagrado, al componer su libro, es instrumento del Espíritu Santo, vivo y racional» [51].

---

50. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, París 1913.

51. *Spiritus Sancti* ὄργανον *seu instrumentum, idque vivum ac ratione praeditum* (EB 556).

Santo Tomás también elaboró la doctrina de la humanidad de Cristo como instrumento de la divinidad (de la naturaleza divina) en la obra de la salvación; humanidad llena de gracia, en sentido dinámico, en toda su acción durante la vida mortal, y en su presencia activa en la Iglesia [52].

Dictado. A. BEA, *Libri sacri Deo dictante conscripti,* «Estudios Eclesiásticos» 34 (1960) 329-337.

E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter,* Berna ²1954: «Ars dictaminis», p. 85; trad. cast. México 1960.

Entre los padres latinos encontramos la fórmula *dictare,* aplicada a la acción del Espíritu Santo en la confección de la Escritura:

Jerónimo:

> «Toda la carta a los Romanos exige una interpretación, y está envuelta en tantas oscuridades, que para entenderla necesitamos la gracia del Espíritu Santo, que dictó estas cosas por medio del apóstol» [53].

Agustín:

> «Los miembros ejecutaron lo que conocieron al dictado de la cabeza» [54].

Gregorio Magno:

> «El que lo dictó lo escribió» [55].

---

52. Véase T. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* «Freiburger Theologische Studien» 55, Friburgo 1940.

53. «Omnis ad Romanos epistula interpretatione indiget et tantis obscuritatibus involuta est, ut ad intellegendam eam Spiritus Sancti indigeamus auxilio, qui per apostolum haec ipsa dictavit» (PL 22, 997; CSEL 55, 500).

54. «Membra eius id operata sunt quod dictante capite cognoverunt» (PL 34, 1070; CSEL 43, 60).

55. «Ipse igitur haec scripsit qui scribenda dictavit» (PL 75, 515).

El concilio Tridentino emplea también la fórmula *Spiritu Sancto dictante,* aplicada a las tradiciones.

El hecho de dictar pertenece a nuestra cultura, y por eso nos parece muy fácil comprender esta segunda analogía. Pero en la facilidad hay un grave peligro, porque el arte de dictar y el término «dictar» han sufrido una gran evolución. Nosotros hemos llegado a una exactitud del dictado por medio de dictáfonos o de cintas registradas; sin estos medios, también los antiguos conocieron el dictado exacto y la taquigrafía. Al escuchar la fórmula, la primera reacción es concebir de este modo al Espíritu Santo que dicta: un jefe a su secretario, un apuntador que va diciendo por delante todas las palabras de la comedia; o como en la estatua egipcia, el ave familiar sobre el hombro del escriba, soplándole lo que ha de escribir.

No es así: la paloma del Espíritu Santo no se posa en el hombro del hagiógrafo haciendo de apuntador. No es éste el sentido de la palabra «dictar» en el presente contexto.

Basta releer los textos citados: san Jerónimo no dice que dictó a los apóstoles, sino por medio de los apóstoles. San Agustín dice que los miembros conocen porque dicta la cabeza. Más explícito es san Gregorio, y san Isidoro: «Creemos que el Espíritu Santo es el autor de la Sagrada Escritura: pues el que dictó a sus profetas para que escribieran, Él mismo escribió» [56].

A partir del concilio de Trento se abrió camino la concepción de un dictado puro y total, que convierte al hagiógrafo en simple amanuense. A un amanuense se le pide que entienda materialmente las palabras y las sepa reproducir ortográficamente, nada más. ¿Es ésta la interpretación estricta del decreto tridentino? Veamos algún exponente.

DOMINGO BÁÑEZ publicó en Roma en 1548 su tratado *Scholastica Commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia.*

> «Conclusión segunda: El Espíritu Santo no sólo inspiró la materia contenida en la Escritura, sino que también dictó

56. «Auctor earumdem Scripturarum Spiritus Sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit, qui prophetis suis scribenda dictavit» *(De ecclesiasticis officiis,* 1, 12; PL 83, 750).

y sugirió cada una de las palabras para expresarla... Dictar significa determinar las mismas palabras.

»Conclusión tercera (esta doctrina no es de fe, pero es más segura): Como Dios lo dispone todo suavemente, así iluminaba la mente de cada hagiógrafo y le dictaba las palabras que mejor se adaptaban a su estado y condición» [57].

A mediados del siglo XVIII publica C.R. BILLUART su *Summa Theologica,* que tuvo grande influjo. En su disertación sobre las reglas de la fe, dice:

«Defiendo que todas las sentencias de la Escritura han sido inspiradas y dictadas por el Espíritu Santo... Sentencia más probable: la naturaleza de la Sagrada Escritura exige que no sólo el sentido y el pensamiento, sino también cada una de las palabras sean dictadas por el Espíritu Santo. Es la sentencia más aceptada... El Espíritu Santo se acomodaba al genio, estilo, afectos de cada escritor sagrado, y fue dictando cada cosa como si el escritor escribiese por cuenta propia» [58].

Paralelamente procedían los protestantes llamados «ortodoxos». En una profesión de fe suiza, *Formula consensus Helvetica* (1675), se consideran sagradas las consonantes, las vocales y la puntuación —o su equivalente— del texto hebreo. Entre los autores protestantes clásicos, J. GERHARD, en su obra *De locis theologicis* (1657), cap. 15, defiende, por deducción teológica, que Dios inspiró el texto

---

57. «Spiritus Sanctus non solum res in Scriptura contentas inspiravit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, dictavit atque suggessit... Dictare autem verba determinare significat... Cum Deus omnia suaviter disponat, ita uniuscuiusque scriptoris sacri mentem illuminabat eidemque verba dictabat, quae maxime illorum statum et condicionem decebant» *(In q. 1, art. 8).*

58. «Suppono omnes Scripturae sententias esse a Spiritu Sancto inspiratas et dictatas... Probabilius videtur ad rationem Scripturae Sacrae requiri, quod non solum sensus et sententiae, sed etiam singula verba sint a Spiritu Sancto dictata. Est communior... Spiritus Sanctus se accomodavit genio, stilo et affectionibus cuiusque scriptoris sacri sicque concurrit dictando singula, ac ipse scriptor de suo scripsisset» *(De regula fidei, dissertatio 1).*

hebreo con las vocales y la puntuación que hoy leemos. QUENSTEDT, en su obra *Theologia didactico-polemica* (1685), I, 4, llama a los hagiógrafos «amanuenses y notarios» del Espíritu Santo; los hagiógrafos son autores en sentido impropio; «las mismísimas palabras, cada vocablo individualmente lo suministró, inspiró y dictó el Espíritu Santo a los hagiógrafos»; las diferencias de estilo se explican porque el Espíritu Santo se acomodaba al temperamento de cada autor, dictando las palabras que el autor habría empleado escribiendo por su cuenta.

Estas posiciones paralelas, de católicos y protestantes, que no pueden negar cierto sabor monofisita, provocaron dos reacciones diferentes: entre los protestantes, el racionalismo, que salta al extremo opuesto, eliminando simplemente a Dios del juego; entre los católicos, la gran controversia sobre la inspiración verbal.

Su planteamiento es el siguiente: inspiración no es puro dictado, la teoría del dictado anula prácticamente la actividad humana. Por lo tanto, para conciliar ambas proposiciones: «Dios es autor de la Escritura», «el hombre es autor de la Escritura», hace falta distinguir. Y la distinción es bien sencilla: Dios pone el contenido, el hombre pone la forma; Dios pone las ideas, el hombre pone las palabras; Dios pone el pensamiento, el hombre pone el estilo. Campeón de esta teoría fue en el siglo pasado el cardenal Franzelin, prolongando algunas ideas de teólogos postridentinos, como Lessio, Suárez, A. Lapide, etc. Pesch escribe su gran libro bajo el peso de la controversia, y repetidas veces intenta traer a los santos padres a esta distinción [59].

Actualmente tal planteamiento está superado. No sólo la solución «Dios las ideas, el hombre las palabras», sino el mismo planteamiento «o las ideas o las palabras». Porque supone una concepción del lenguaje y del estilo que no funciona en la realidad; es

59. Naturalmente, cierto influjo en las palabras se da siempre, y lo admiten todos en cuanto que el tema ya restringe los campos de lenguaje, y la exposición del tema exige fórmulas aptas. Pero, según la teoría indicada, Dios mueve inmediatamente la actividad de las ideas, mediatamente la actividad de la formulación apta. En la distinción de Tromp «rerum conceptio est simpliciter ex illustratione divina; verba sunt etiam ex illustratione divina, attamen non necessario quatenus sunt haec verba simpliciter, sed quatenus sunt haec verba apta» *(De inspiratione Sacrae Scripturae,* p. 91).

una distinción especulativa, de laboratorio, que peca de intelectualismo, como si sólo contasen las ideas. Además, el dilema implícito en la argumentación es incorrecto: «O Dios dicta las palabras, o las palabras son sólo del hagiógrafo.» Se da un tercero, que es la moción vital sin dictado estricto. Actualmente la mayoría de los teólogos consideran inspirado el concreto literario, sin distinguir entre fondo y forma: el concreto literario es un sistema de palabras significativas. Sólo que inspirar no es igual a dictar, en la acepción común.

Emparentada con la controversia precedente es la discusión de los padres, en el concilio Vaticano I, sobre la cuestión: la Sagrada Escritura ¿contiene la palabra de Dios o es la palabra de Dios? La distinción venía sugerida por los oráculos que la Biblia presenta formalmente como palabra de Dios: «Así dice Dios... Oráculo del Señor... Palabra del Señor a...», destacados del resto de la Escritura. Según la tradición hay que decir que toda la Sagrada Escritura es palabra de Dios. Dice san Juan Crisóstomo, comentando 1Thes 4,15: «San Pablo siempre habla inspirado, pero lo que dice aquí se lo había escuchado literalmente a Dios»[60].

Y semejante es otra discusión reciente sobre *ipsissima verba*, que se plantea en los escritos proféticos y en los evangelios: ¿nos da el profeta las mismísimas palabras de Dios, o nos ofrece una elaboración suya?, ¿hay en el oráculo una parte que es la mismísima palabra de Dios y otra parte que es explicación del profeta?[61]. Paralelamente: ¿nos dan los evangelistas las mismísimas palabras de Cristo?, ¿o nos dan simplemente la palabra de Cristo por la acción del Espíritu? Sobre esta última cuestión volveremos más tarde. Ahora podemos retornar a la analogía del dictado.

Notemos la evolución semántica de la palabra latina *dictare:* por un lado ha concluido en el grupo *Dichten, Gedicht, Dichtung;*

---

60. Ὁ δὲ Παῦλος οὐ καθήμενον ἰδών, ἀλλ'ἔχων ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα τὸν Χριστὸν, ἀντὶ τοῦ τάδε λέγει Κύριος, ἔλεγεν, ἢ δοκιμὴν ζητεῖτε ἐν ἡμῖν λαλοῦντος Χριστοῦ; καὶ πάλιν Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ δεικνὺς ὅτι οὐδὲν αὐτοῦ ἐστιν. ὁ γὰρ ἀπόστολος τὰ τοῦ ἀποστέιλαντος φθέγγεται. Καὶ πάλιν Δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Ἐκεῖνα μὲν οὖν πνεύματι πάντα ἐφθέγγετο, τοῦτο δὲ ὃ λέγει νῦν καὶ ῥητῶς ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ *(In 1 Thes,* homilía 8; PG 62, 439).

61. H. WILDBERGER, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia,* Zurich 1942.

por otro lado, ha desembocado en los términos dictador, *Diktat*. La primera línea nos conduce a las *artes dictaminis* medievales, que eran simples artes poéticas, es decir, manuales que enseñaban el arte de desarrollar y componer poéticamente. El «dictar» medieval era una operación inteligente y aun poética. Su origen se encuentra en las cancillerías, donde trabajan unos empleados que poseen el arte del dictado, es decir, de redactar según las reglas el material, la idea propuesta por el gobernante. De esta técnica retórica se pasa a la técnica poética emparentada: y en un momento se puede formular el principio: «Quien quiera ser poeta *(dictator)*, debe estudiar el arte poética *(ars dictaminis)*»; y Dante llama a los poetas *dictatores illustres*. La segunda línea de evolución se refiere al reino de la voluntad, del mandato, de la legislación: la voluntad del soberano dicta normas; pero también reconocemos y seguimos el dictado de la razón o de la conciencia.

Esta doble evolución semántica nos impone flexibilidad al manejar la segunda analogía de la inspiración. En términos modernos tendríamos que pensar en el secretario inteligente, capaz de redactar correctamente en un par de páginas un par de notas de su jefe; o el secretario de un jefe de Estado que le prepara y redacta los discursos. En estos casos se da una colaboración inteligente, concorde, para producir la obra. El jefe propone el tema, el desarrollo, las ideas, algunas fórmulas, el secretario redacta; el jefe revisa, el secretario corrige; el jefe aprueba y redacta, y pronuncia el discurso. ¿De quién es el discurso? En cierto modo, de los dos; en cierto modo, uno es el autor principal y otro el secundario, siendo los dos inteligentes. Aunque a los efectos jurídicos el discurso es del presidente, a efectos literarios y de lenguaje el discurso también es del secretario, que conoce su *ars dictaminis* del estilo moderno.

Creo que la comparación del *ghost writer*, o redactor de estilo es menos útil, porque en este caso el «autor» originario sólo ofrece unos materiales, y no es verdadero autor literario.

Así entendida la dictación, ilumina analógicamente el misterio de la inspiración. Pero, contentos con su luz, no olvidemos sus límites. En el último caso descrito es posible una disección de aportaciones entre el jefe y el secretario, es posible distinguir los tiempos para distribuir la colaboración, es posible suponer al redactor más literato y al jefe más pensador, es posible atribuir a uno la

ciencia y al otro el estilo. Disección que no es aplicable al trabajo del Espíritu Santo por medio del autor sagrado.

Como en Cristo se dan dos voluntades y dos operaciones, no confusas, ni opuestas, y la voluntad humana de Cristo está sometida a la voluntad divina; de modo semejante, en el misterio de la inspiración, existe una operación humana literaria o de lenguaje, sometida y no opuesta a la operación del Espíritu Santo. Y rebajar la operación humana a la de puro amanuense no es glorificar la operación divina [62].

Mensajero. Resumen histórico de teorías y explicación personal en CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede,* Munich 1960. Lo que llaman los alemanes *Botenstil,* estilo de mensajero.

He aquí otra imagen, de gran raigambre bíblica. Los profetas son enviados de Dios, mensajeros, heraldos del Señor; los apóstoles son enviados y heraldos de Cristo.

En una cultura sin teléfono, telégrafo ni aviones, el mensajero desempeña un oficio importantísimo. Si su oficio consiste simplemente en transportar y entregar cartas escritas, le basta ser buen jinete. Muchas veces el mensajero tenía que dar el mensaje en voz alta, aprendido de memoria, porque el escrito era sólo un control: para ello le bastaba la técnica de memorizar. Pero no faltaba el mensajero de categoría, que recibía el asunto para exponerlo y desarrollarlo según las circunstancias. Este mensajero era una especie de embajador con amplios poderes. En nuestra cultura subsisten el enviado especial, el embajador, con instrucciones precisas y libertad de adaptación al momento. Son mediadores que informan sobre la voluntad del que los envía, pero no decimos que las palabras del embajador sean palabras de su presidente.

Los profetas se presentan como enviados de Dios, y utilizan fórmulas típicas del estilo postal: «Así dice el Señor a N...» Ellos salvan la distancia entre Dios y el hombre con la palabra.

Como se ve, esta tercera analogía añade muy poco a la precedente. En el primer caso el mensajero ni siquiera necesita hablar. En el segundo caso su memoria recibe como al dictado. En el tercer

62. Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 550-559, sobre las operaciones de Cristo, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως.

caso ejercita una actividad inteligente y de lenguaje, y en cierto modo el que le envía habla por él.

El autor y sus personajes. En general, libros que traten del arte y ficción narrativa, tocan de un modo u otro el tema. Una síntesis con múltiples referencias en R. WELLEK y A. WARREN, *Teoría Literaria*, Madrid 1953 (original americano, Nueva York 1949; pocket-book, Harcourt Brace, N.Y.).

Testimonios selectos de autores en *Writers on Writing*, refundido y editado por Walter Allen, Nueva York 1948; capítulo 13, «Characters».

Ésta es una analogía que me brinda el mundo de la creación literaria. Voy a introducirla con una cita de san Justino, fijándome sólo en lo que tiene de notación literaria:

> «Cuando escucháis las palabras de los profetas dichas como por boca de alguno, no penséis que las dicen los inspirados, sino la Palabra de Dios que los movía. Pues unas veces anuncia proféticamente el porvenir, otras veces habla como si hablara el Dios Padre y Señor de todos, otras veces como si hablara Cristo, otras veces como si hablara la gente que responde al Señor o a su Padre. Lo podéis comprobar en vuestros escritores, que siendo uno el que escribe todo, introduce varias personas dialogando» [63].

Vamos a pensar en escritores de teatro o de novela, autores que manejan o crean en su obra personajes. Simplificando, podemos distinguir al escritor vigoroso y al mediocre, en este terreno de los personajes.

Un novelista mediocre no es capaz de crear personajes auténticos: utiliza y mueve marionetas, para sus fines particulares, que pueden

63. Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ἀπὸ προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ'ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου. Ποτέ μὲν γὰρ ὡς προαγγελτικῶς τὰ μέλλοντα γενήσασθαι λέγει, ποτὲ δ'ὡς, ἀπὸ προσώπου τοῦ Δεσπότου πάντων καὶ Πατρὸς θεοῦ φθέγγεται, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν ἀποκρινομένων τῷ Κυρίῳ ἢ τῷ Πατρὶ αὐτοῦ. Ὁποῖον καὶ ἐπὶ τῶν παρ'ὑμῖν συγγραφέων ἰδεῖν ἔστιν ἕνα μὲν τὸν τὰ πάντα συγγραφῶν ὄντα, πρόσωπα δὲ τὰ διαλεγόμενα παραφέροντα (*Apología* I, 36; PG 6, 385; BAC 116, p. 221).

ser una tesis o un desenlace de argumento. Para que el argumento proceda, para que no se interrumpa, para que alcance la conclusión prevista. Estos personajes hablan en la novela, en el escenario, pero su lenguaje no es auténtico: el autor les está soplando palabras que ellos no sienten o que no les sientan.

Pero el gran novelista crea personajes auténticos de los cuales brotan el argumento y la acción; personajes que dicen sus palabras sinceramente, desde dentro. Pensemos en algunas cumbres: Don Quijote y Sancho Panza, Hamlet, los hermanos Karamazov, Ana Karenina. Escuchemos en voz alta las palabras de estos personajes, y preguntemos: ¿De quién son estas palabras, de Iván o de Alyosha? La respuesta es fácil. ¿Quién habla, Don Quijote o su escudero? No hay duda. Sigamos preguntando: ¿De quién son estas palabras, de Alyosha o de Dostoyevski, de Sancho o de Cervantes, de Laertes o de Shakespeare? La respuesta nos hace pensar.

Los personajes son creación del autor, dependen de él en su ser, en su obrar, en su hablar; a su vez, el novelista depende de sus personajes, los tiene que respetar.

Algunos escritores explican cómo escuchan internamente la conversación de sus personajes, como si ellos fueran más espectadores que autores; paradójicamente, están escuchando hablar a su fantasía. Un novelista me confiaba que tuvo que hacer morir a uno de sus personajes, porque iba creciendo en fuerza y amenazaba con devorar la novela. Trollope cuenta cómo convivía con sus personajes, cómo conocía el tono de voz de cada uno, lo que diría o no en tal situación, y cómo procura introducir al lector en el conocimiento de los personajes. Nadie como Pirandello ha descrito el crecimiento de los personajes en la mente del autor: ya no es el autor quien busca a sus personajes, sino los seis personajes quienes buscan a su autor, para poder vivir, obrar y hablar.

Es notable cómo algunos personajes populares adquieren corporeidad y una especie de vida independiente: baste recordar la vida de Sherlock Holmes (con la discusión sobre si estudió en Oxford o en Cambridge); la vida de Don Quijote y Sancho Panza, que escribe Unamuno; las memorias de Maigret, que escribe el mismo Simenon, etc. A la antropología, a la psicología pasan grandes figuras como Don Juan, Hamlet...

Todo esto para mostrar cuánta personalidad pueden tener estos

personajes de la fantasía, y con cuánta verdad pueden reclamar para sí «sus» palabras. No recordamos los monólogos de Shakespeare, sino el de Hamlet, el de Enrique IV; y las confesiones de un alma atribulada son de Iván Karamazov; y el monólogo de *La vida es sueño* es del príncipe Segismundo.

Con todo, hemos enunciado la mitad de la verdad: lo que dicen los personajes auténticos en la novela, en el drama son palabras suyas. Añadamos la otra mitad: y son palabras del escritor. Porque, sin duda, Calderón monologa sobre el sentido de la vida, sin duda Dostoyevski habla de su propia plenitud atribulada, y Shakespeare medita en voz alta con Enrique IV. Shakespeare y Cervantes y Dostoyevski pueden reclamar como suyas cada una de las palabras que pronuncian sus grandes personajes; incluso las que pronuncian dialécticamente los personajes contrarios: Quijote y Sancho, Otelo y Yago, Iván y Smerdyakov.

Guy de Maupassant, oponiendo la novela de tipo objetivo a la novela de análisis psicológico, defiende que en esta última el yo del autor asume diversas personalidades y actúa en todas ellas: «¿Cómo me portaría yo si fuera un rey, un asesino, un ladrón, una prostituta, una monja, una joven, un vendedor?», puesto que el autor sólo puede «trasplantar su propia visión del mundo, su propio conocimiento del mundo, sus propias ideas sobre la vida». Es famosa la respuesta de Flaubert: «Madame Bovary c'est moi,»

El novelista habla en su novela, no sólo cuando escribe autobiográficamente, no sólo cuando cuenta hechos, sino cuando hablan sus personajes; el dramaturgo habla en las tablas, en el hablar de sus personajes. Y en el caso de que dos personajes se opongan, ¿qué dice el autor? Depende: puede ser que su pensamiento surja dialécticamente, puede ser que el antagonista quede condenado en un juicio de valor dado en el contexto total. Aun en el caso de un personaje odiado o despreciado por el autor, habla palabras del autor; aunque fácilmente el odio puede llevar a la creación de personajes inauténticos, por lo que recomendaba una novelista a sus colegas «un amor universal, como el de Cristo».

¿Cómo es posible este desdoblamiento múltiple, y esta conjunción de autor y personaje en unas palabras? Por un lado es la riqueza de experiencia humana del gran escritor; además, su penetración intuitiva, capaz de captar hechos mínimos, de comprender su

sentido, de ensancharse por analogía. Sobre todo, incluyendo lo anterior, es la capacidad del artista para convivir con los personajes, para vivir en sus personajes, para encarnarse en ellos.

Ha sonado la palabra «encarnarse», y es como un salto metafórico al revés, volviendo a un punto de partida o de referencia. Decimos que Dios se ha encarnado en un hombre, que su palabra se encarna en palabra humana, como el artista se encarna en sus personajes. Aquí desemboca nuestra analogía.

Como las anteriores, tiene sus límites; el personaje literario no es una persona viva y real, con cuerpo y alma, derechos y deberes. Aun las más ricas y complejas personalidades literarias, esas que llama E.M. Forster «caracteres redondos» *(round character)*[64], son una estilización, una simplificación. Según W. Somerset Maugham, «el escritor no copia sus modelos, sino que toma de ellos lo que quiere: un par de rasgos que han atraído su atención, una manera de pensar que ha encendido su imaginación, y con ellos construye su personaje»[65]. La existencia, la libertad, la responsabilidad de los personajes literarios son traslaticias. Mientras el hombre vivo, la persona humana, existe y obra antes y fuera de su actividad de hablar, el personaje dramático sólo existe en su hablar o en su presencia escénica, el personaje novelesco existe cuando habla o cuando se habla de él. Es muy distinto mover dentro de la fantasía personajes, que son de lenguaje, que mover a un hombre responsable en su actividad de escritor.

Éste es el límite de la última analogía. A pesar de ello, me atrevo a cerrarla con una cita por semejanza de san Agustín:

> «Si dos en una sola carne, ¿por qué no dos en una sola voz? Hable la cabeza, hablen los miembros, es el único Cristo quien habla»[66].

64. E.M. Forster, *Aspects of the Novel*, especialmente 67-78.

65. «The writer does not copy his originals; he takes what he wants from them, a few traits that have caught his attention, a turn of mind that has fired his imagination, and from them constructs his characters.»

66. «Si duo in una carne, cur non duo in una voce? Sive caput loquitur sive membra, unus Christus loquitur» (CCL 40, 2027).

Dios autor de la Escritura. Los dos artículos fundamentales:
A. BEA, *Deus auctor Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel,* «Angelicum» 20 (1943) 16-31.
N.I. WEYNS, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum,* «Angelicum» 30 (1953) 315-336.

¿Es ésta una simple imagen ilustrativa? Y, si es una imagen, ¿no está incluida en la precedente del autor y sus personajes? ¿Será «autor» más bien un concepto que debemos definir con precisión, para aplicárselo a Dios inspirador?

La fórmula «Dios es autor de la Escritura» es parte de una definición de fe:

> «Profesa que un mismo y único Dios es autor del Antiguo y Nuevo Testamento, es decir, de la ley, los profetas y el evangelio; porque los santos de ambos Testamentos hablaron inspirados por el mismo Espíritu Santo» [67].
>
> «El concilio Tridentino... recibe y venera... todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, pues Dios es el único autor de ambos...» [68].
>
> «La Iglesia considera dichos libros sagrados y canónicos... porque, inspirados por el Espíritu Santo, tienen a Dios por autor» [69].
>
> «Dios es el autor que inspira los libros de ambos Testamentos» [70].

En las dos primeras fórmulas el énfasis recae sobre el adjetivo «único»: ambos concilios insisten en la unidad de los dos Testa-

---

67. «Unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt» (concilio Florentino [1442], DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1334).

68. «...omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor... suscipit et veneratur» (1546; id. 1501).

69. «Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem» (concilio Vaticano I [1870]; id. 3006).

70. «Deus igitur librorum utriusque Testamenti inspirator et auctor», *Dei Verbum,* 16.

mentos, de las dos economías, contra la división de Marción o de los maniqueos. No es lícito atribuir el Antiguo Testamento al espíritu del mal, o a un Dios diverso, sino que forman una verdadera unidad, porque su autor es el mismo Dios. En ambas fórmulas, que Dios sea autor de la Sagrada Escritura, es cosa que se afirma como indiscutible.

El concilio Vaticano I avanza, delimitando la naturaleza de la inspiración: primero con un par de precisiones negativas, después positivamente. La definición positiva une sintácticamente, en una sentencia, estos dos elementos: «inspirados», «Dios autor»; el verbo principal de la sentencia es: «tiene a Dios por autor».

Del hecho de la definición no se sigue el carácter conceptual o simbólico de una fórmula —«ascender», «cielos» formulan simbólicamente un misterio de Cristo glorificado—. ¿Qué sentido preciso tiene la palabra «autor» en las definiciones dogmáticas? En nuestra cultura moderna, «autor» tiene un sentido dominante literario o artístico, que se hace unívoco cuando nos movemos en el terreno de la literatura. Cuando una historia de la literatura habla de autores, nadie duda sobre el término; la «Sociedad de autores» es una institución bien definida, como los «derechos de autor». ¿Vale lo mismo para la Sagrada Escritura?

Ante todo, el autor en tiempos antiguos, y sobre todo en el mundo bíblico, es distinto de la realidad que nosotros conocemos: la anonimia, la seudonimia, la colaboración, la reelaboración, etc., son hechos comunes. Pero ahora nos referimos a Dios: ¿es unívoco e indiscutible decir que Dios es autor de la Sagrada Escritura? También aquí nos movemos en el terreno literario, y sin querer tomamos la palabra «autor» en su sentido específico de autor literario. En este sentido leemos el párrafo antes citado de san Gregorio Magno, sobre el destinatario que lee una carta y pregunta por la pluma, lee la Sagrada Escritura y pregunta por el autor humano, cuando sabe que el autor es Dios. En esta interpretación de la palabra «autor», nos movemos claramente en el terreno de la analogía, y este apartado debería ser el último de «*Cinco* analogías».

Pero, aunque la interpretación estricta «autor literario» sea razonable y legítima, ¿tenemos derecho a imponerla como dogma?, ¿responde verdaderamente al sentido originario de los documentos conciliares?

En griego podemos distinguir entre los términos συγγραφεύς y ἀρχηγός o αἴτιος, en alemán distinguen entre *Verfasser* y *Urheber*, los ingleses podrían distinguir entre *author* o *writer* y *originator*, en español podríamos usar *autor* y *origen*. Un magnate insiste y convence a un escritor para que escriba la biografía de un antecesor ilustre de la casa, el general de una orden religiosa encomienda a un súbdito escribir la biografía del fundador, el ministro de educación patrocina a un profesor para que escriba la historia del país durante el siglo XVII... En tales casos, el autor literario del libro es el escritor comisionado, o patrocinado, o pagado; el magnate, el general, el ministro son causa real del libro, no son autores en el sentido normal.

Ya dijimos que la moción de Dios inspirando no es puramente moral, sino física. Con todo, preguntamos: Esta moción física ¿sitúa a Dios en la zona del escritor o en la zona de la causa?, ¿es verdadero autor literario del libro sagrado, o es genéricamente causa de él? Estas distinciones nos dan enfrentadas dos líneas de opinión. Porque se trata por ahora de una cuestión disputable.

N.I. Weyns analiza el sentido de la definición vaticana, según las actas conciliares. En la profesión de fe propuesta a Miguel Paleólogo (1274) el texto griego traduce *auctor* por ἀρχηγός, no por συγγραφεύς; no especifican el sentido de «autor» ni el concilio Florentino ni el Tridentino. En el Vaticano, el esquema propuesto en diciembre de 1869 restringía el sentido de «autor» en las palabras «tienen a Dios por autor y contienen verdadera y propiamente la palabra de Dios escrita» [71], y en la explicación se afirmaba que «Dios es el autor de los libros, o autor de la Escritura, de modo que la misma notación o escritura de las cosas se debe atribuir principalmente a la operación divina en el hombre y por el hombre» [72]. Un nuevo esquema corrige «contienen» en «son... palabra de Dios escrita». Finalmente, después de la discusión, el concilio omite la última frase y renuncia a definir nada nuevo sobre la inspiración, dejando libre la discusión sobre el modo y la extensión del carisma. Weyns

---

71. «Deum habent auctorem, atque ita continent vere et proprie verbum Dei.»

72. «Librorum auctor seu auctor scriptionis, ita ut ipsa rerum consignatio seu scriptio tribuenda sit principaliter operationi divinae in homine et per hominem agenti.»

concluye interpretando así el decreto del concilio: «... han sido escritos bajo un influjo positivo del Espíritu Santo, y son de origen divino» [73].

Rahner utiliza el término *Verfasser*, en un sentido particular: Dios es autor de los libros sagrados porque predefine que la Iglesia, en el acto de constituirse, se exprese a sí misma; autor literario de dicha expresión es también el hombre. Dios y el hombre son causa de un mismo efecto, la Sagrada Escritura, según una diversa formalidad: la formalidad de Dios es que la Iglesia se exprese a sí misma, la del hombre es la formalidad literaria. Según Rahner es inexacto decir que Dios escribe una carta a Filemón; y pienso que no aceptará a la letra la frase de san Juan Crisóstomo: «...cuando escribe Pablo, mejor dicho, no Pablo, sino la gracia del Espíritu, dicta una carta a toda una ciudad, a un gran pueblo, y por ellos a todo el orbe...» [74].

En la línea opuesta está sobre todo el cardenal Bea, que, reconociendo tratarse de una cuestión disputada, toma la palabra en su sentido común, como lo hicieron los antiguos.

La fórmula aparece por primera vez en los llamados Antiguos Estatutos de la Iglesia, *Statuta Ecclesiae Antiqua,* que intiman al obispo en su consagración la siguiente pregunta: «Si cree que Dios es el autor único del Antiguo y Nuevo Testamento, es decir, de la ley, los profetas y los apóstoles» [75]; el texto es ya conocido a princi-

---

73. «Sub influxu quodam positivo Spiritus Sancti conscripti sunt, divinam habent originem.» Diferente es la sentencia de Desroches: «On sera étonné, sans doute, de nous voir revenir à la notion d'auteur, pour éclairer le phénomène surnaturel de l'inspiration. Il semblerait que le père Lagrange ait fait justice de cette méthode surанné, comme nous l'avons souligné dans la première partie de ce travail. Nous admettons sans difficultés après lui et son éminent disciple, le père Benoit, que la formule Dieu-auteur ne puisse servir de point de départ à notre explication. Mais avec eux encore, il nous faut affirmer avec autant de force que cette formule doit se rencontrer au point d'arrivée» *(Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'écrivain inspiré,* Ottawa 1958, p. 107). La fórmula a que llega Desroches está en la definición del Vaticano.

74. Παύλου δέ γραφόντος μᾶλλον δέ οὐ Παύλου, ἀλλα τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος τὴν ἐπιστολὴν ὑπαγορευούσης ὁλοκλέρῳ πόλει καὶ δήμῳ τοσούτῳ, καὶ δι' ἐκείνων τῇ οἰκουμένῃ πάσῃ *(In R 16, 3;* PG 51, 187).

75. «Si novi et veteris Testamenti, id est, legis et prophetarum et apostolorum unum eundemque credat auctorem.»

pios del siglo VI, y se opone a la doctrina maniquea. San Agustín, en controversia con los maniqueos, cita unas palabras del hereje Fausto: A la iglesia maniquea «le repugnan los dones del Antiguo Testamento y de su autor; celosa de su propia fama, sólo recibe cartas de su esposo Cristo» [76]. Estos textos no son unívocos: el primero no habla expresamente de escritos, el segundo tiene un marcado carácter metafórico. En otros escritos antimaniqueos la referencia a la Escritura —no sólo a la economía— parece clara: en las actas de Arquelao se refiere la doctrina de Mani: «Lo que está escrito en la ley y los profetas hay que atribuirlo a Satanás... que quiso escribir algunas verdades, para que, movidos por ellas, aceptaran los restantes errores»; y Serapión Thmuiense polemiza con los maniqueos: «Si el maligno, que no tiene esplendor, y es pura tiniebla, escribió la ley, ¿cómo pudo conocer la venida del Hijo?» Bea concluye su exposición histórica interpretando la palabra «autor» en sentido estricto, autor literario.

Éstas son las dos sentencias en la cuestión disputada. Ahora bien, la fórmula canónica *locutus* y numerosas afirmaciones de los padres en este sentido parecen favorecer el sentido de autor literario:

Justino:

> «No las decían los inspirados, sino el Verbo divino que los movía» [77].

Eusebio:

> «O no creen que la Sagrada Escritura ha sido dicha por el Espíritu Santo, y entonces son herejes...» [78].

---

76. «Sordent ei Testamenti Veteris et eius auctoris munera, famaeque suae custos diligentissima, nisi sponsi sui non accipit litteras» (PL 42, 157).

77. Μὴ ἀπ'αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ'ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου (*Apología*, 1, 36; PG 6, 385).

78. Ἢ γὰρ οὐ πιστεύουσιν ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφάς, καί εἰσιν ἄπιστοι (*Historia eclesiástica*, 5, 28; PG 20, 516; GCS II, 506).

Ireneo:

> «La Sagrada Escritura es perfecta, porque ha sido dicha por el Verbo de Dios y por su Espíritu» [79].

Clemente Alejandrino:

> «El Señor en persona habla por Isaías, por Elías, por la boca de los profetas» [80].

Orígenes:

> «El Espíritu Santo narra esto» [81].

Cirilo Alejandrino:

> «Toda la Escritura es un solo libro, dicho por el único Espíritu Santo» [82].

Cirilo Jerosolimitano:

> «¿Quién otro conoce la hondura de Dios sino el Espíritu Santo, que habló las divinas Escrituras...? ¿Por qué andas revolviendo lo que ni el Espíritu Santo escribió en la Escritura?... El Espíritu en persona pronunció las Escrituras... Digamos lo que Él dijo; lo que Él no dijo yo no me atrevo a decirlo» [83].

---

79. «Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae» (*Adversus haereses*, 2, 28; PG 7, 805).

80. Αὐτὸς ἐν Ἡσαίᾳ ὁ κύριος λαλῶν, αὐτὸς ἐν Ἠλίᾳ, ἐν στόματι προφητῶν αὐτός (*Exhortación a los paganos*, 1; PG 8, 64; GCS I, 9).

81. «Qui haec gesta narrat quae legimus, neque puer est qualem supra descripsimus, neque vir talis... sed sicut traditio maiorum tenet Spiritus Sanctus haec narrat... Constat ea per Spiritum Sanctum dicta, et ideo conveniens videtur haec secundum dignitatem immo potius secundum maiestatem loquentis intelligi» (*In Nm*, hom. 26, 3; PG 12, 774; GCS VII, 247).

82. Ἓν γὰρ ἡ πᾶσα ἐστι καὶ λελάληται δι'ἑνὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος (*In Is 29, 12;* III, 2; PG 70, 656).

83. Τί ἐστιν ἕτερον γινώσκων τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ μόνον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ λαλῆσαν τὰς θείας γραφάς;... Τὶ τοίνυν πολυπραγμονεῖς ἃ μήδε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔγραψεν ἐν ταῖς γραφαῖς; (*Catequesis*, 11, 12; PG 33, 705).

Todas estas expresiones, que se podrían multiplicar sin esfuerzo, parecen favorecer una concepción de Dios como autor literario, no sólo como origen. Concluyamos con una sentencia de Isidoro que sintetiza los dos elementos:

> «Éstos son los escritores de los libros sagrados... Pero el autor de las mismas Escrituras profesamos que es el Espíritu Santo. Pues Él mismo escribió cuando dictó para que escribieran sus profetas» [84].

Aplicando al Espíritu Santo la palabra autor en su sentido literario, nos movemos en el terreno de las analogías: lo cual incluye el límite. Es un autor especial, que escribe por medio de otros, que son verdaderos autores. Como analogía pudo entrar en la sección precedente; pero la controversia en torno al sentido ha impuesto la separación.

Conclusión. Hemos recorrido algunas imágenes para iluminar de algún modo el misterio de la inspiración. La imagen latente en el término *in-spiración,* soplo o aliento penetrante, está tomada del mundo cósmico, elemental; muestra un aspecto vital y dinámico; es enteramente bíblica, y por ello privilegiada. Su elaboración conceptual en la teología se ha alejado del contenido imaginativo.

La imagen del *instrumento* proviene de la cultura humana, trabajo y música; de dos cualidades radicales del hombre: *homo faber* y *homo ludens.* Aunque su apoyo bíblico riguroso es escaso, ha sido privilegiada en su estado de símbolo, y ha sido favorecida en la trasposición conceptual metafísica. Conserva intactas sus posibilidades simbólicas: su especialización metafísica no anula su valor antropológico.

La imagen de *dictar* procede del mundo de las cancillerías, curias, y del mundo literario; tiene grande fundamento bíblico en algunas fórmulas proféticas. Ha pasado por una conceptualización peligrosa, que recomienda cautela en el uso. Al mismo tiempo, su

84. «Hi sunt scriptores sacrorum librorum... Auctor autem earundem Scripturarum Spiritus Sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit, qui prophetis suis scribenda dictavit» (PL 83, 750).

elaboración conceptual es una excelente muestra del progreso de la doctrina.

La imagen de la misión o del *mensajero* también procede del mundo de las cancillerías; tiene una sólida ascendencia bíblica. Apenas ha recibido elaboración conceptual y añade muy poco a las precedentes.

La imagen del *autor y sus personajes* procede estrictamente de la creación literaria. No tiene raíces bíblicas, porque entonces no existía una reflexión consecuente sobre la actividad literaria. En su aplicación a la Escritura no ha entrado en proceso de conceptualización.

Si tomamos el término «Dios autor de la Escritura» como imagen, procede del mundo literario, y tiene claras raíces bíblicas. Su aplicación al tratado teológico sobre la inspiración ha ocasionado discusiones, sin llegar a una opinión comúnmente aceptada.

Todas las analogías nos ofrecen algún conocimiento positivo sobre la inspiración. Todas ellas, con la conciencia de su limitación, afirman el misterio de la inspiración.

3. Testimonios bíblicos

Testimonios bíblicos. Vamos a emprender ahora otra excursión, para formarnos una idea más exacta de lo que es la inspiración, por el terreno bíblico. Comenzamos este viaje repitiendo nuestra profesión de fe *qui locutus est per prophetas*, y no visitamos la Escritura en busca de pruebas o argumentos, sino sencillamente para formarnos una idea real, basada en los hechos literarios a nuestro alcance. Sería peligroso formarse una idea muy precisa y definida de la inspiración, sin consultar los textos inspirados: correríamos el riesgo de dejar fuera de nuestra admirable construcción unos cuantos libros inspirados. Nuestra idea de la inspiración tiene que ser espaciosa, para dar cabida a todos los casos y formas concretas de obras inspiradas, pues no somos nosotros quién para trazar fronteras al Espíritu.

Profetas. Información general sobre los diversos aspectos del profetismo, J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962. Véase la recensión de P. BEAUCHAMP en «Biblica» 45 (1964).

Sobre la investigación de los últimos diez años en torno a los profetas, informa G. FOHRER, «Theologische Rundschau» 28 (1962) 1-75.235-297.301-415.

Nuestra profesión de fe invita a comenzar por los profetas; santo Tomás no escribió expresamente sobre la inspiración, sino sobre la profecía, y de su tratado han sacado muchos elementos los autores modernos. Los profetas no son los únicos inspirados, pero en ellos aparece con mayor fuerza y claridad la acción del Espíritu: son los *principes analogati*, y es bueno comenzar por ellos.

Vocaciones. Tres profetas nos describen con cierto detalle su vocación. Isaías contempla en el templo al Señor en su trono, «el ruedo de su manto llenaba el templo», escucha el canto de los serafines, presencia el temblor sobrecogido de las jambas en sus quicios

y el humo que se adensa en el ámbito (cap. 6). Y grita: «Ay de mí, perezco, que soy un hombre de labios profanos y habito en medio de un pueblo de labios profanos.» Podríamos traducir «lenguaje» en vez de labios, porque la primera reacción del futuro profeta es una conciencia penosa de su «lenguaje»: no que sea incapaz, o mal formado, sino que su lenguaje, como el de su pueblo, es «profano», no responde a esa esfera de santidad que se le ha aparecido tan impresionante. Un fuego sagrado manejado por un serafín toca y santifica sus labios, su «lenguaje»: no se le da una nueva lengua, un nuevo estilo, una nueva capacidad expresiva, sino que sus labios son santificados, consagrados, transportados a la esfera de la santidad divina. Y sucede la misión: «Escuché la voz del Señor que decía: ¿A quién enviaré, quién irá de nuestra parte? Yo respondí: Aquí estoy, envíame. Y Él dijo: Vete y dirás a mi pueblo...» La misión es toda para hablar, de parte de Dios, al pueblo de Dios. Traduciendo a nuestra terminología intencionada, el profeta recibe una misión y un carisma de lenguaje; todavía no se dice nada de escribir; a esta misión inicial sucederán otras particulares, siempre en orden a decir o proclamar.

Jeremías nos cuenta su vocación (cap. 1): ya antes de nacer, Dios le había formado, escogido, santificado o consagrado, y le había constituido profeta. Jeremías comprende lo que es ser profeta, y objeta: «Ay Señor, si no sé hablar, si soy un chiquillo.» Algunos quieren ver en estas palabras una evasiva dictada por el miedo a las consecuencias de tal vocación; pero su objeción se refiere a su incapacidad de lenguaje. Naturalmente, sabe hablar si puede responder, pero no sabe hablar como corresponde a un profeta; quizás siente falta de preparación literaria. Dios responde a la objeción del profeta afirmando la misión eficaz: «Irás a donde yo te envíe, dirás lo que yo te mande», y sella la misión con un gesto ritual, sacramental: «El Señor extendió su mano, me tocó la boca, y dijo: Mira, pongo mis palabras en tu boca. Hoy te nombro sobre naciones y reyes, para arrancar y arrasar, para deshacer y destruir, para edificar y plantar.» Misión, misión para hablar, para hablar un lenguaje poderoso, son los elementos sobresalientes; nada se dice por ahora de escribir. Es un carisma de lenguaje eficaz[85].

---

85. Recientemente, VON REWENTLOW intenta reducirlo todo a fórmulas,

Ezequiel cuenta con menos sobriedad y precisión, pero repite los elementos fundamentales. La misión: «Yo te envío a ellos» (2,4). La palabra: «Abre la boca y come lo que te voy a dar. Miré y vi una mano extendida con un rollo; desplegó el rollo, y estaba escrito por las dos caras, y contenía elegías, ayes, lamentaciones» (2,8-9). «Y dijo: Hijo de hombre, come lo que encuentras, come este rollo, y ve y habla a la casa de Israel. Abrí la boca y me dio a comer el rollo; lo comí, y en la boca era dulce como un panal. Él me dijo: Hijo de hombre, tu vientre ha comido, tus entrañas se han llenado de este rollo que te he dado; vete a la casa de Israel, y les dirás mis palabras.» Evidente el tema del lenguaje: el rollo está ya escrito, y el profeta puede distinguir los géneros literarios que contiene; pero su tarea no consistirá en tomar el rollo en las manos, desenrollarlo, y leerlo en voz alta ante el pueblo; tiene que comerlo, asimilarlo, y hablar desde esta plenitud interior. Notemos el aspecto vital, nada mecánico, del proceso y de la actividad profética. Unos versos más adelante, Dios precisa: «Todas mis palabras, que yo te diga, recíbelas en el corazón, escúchalas con los oídos; luego vete a los desterrados, los hijos de tu pueblo, y diles»; donde «recibir en el corazón» podría tomarse en sentido de aprender de memoria *(par coeur, by heart)*, y sería un caso particular.

Misión, consagración, lenguaje son los elementos que obtenemos. Nada de pura dictación, sino algo vital: Isaías recibe la consagración de los labios, Jeremías recibe las palabras de Dios en los labios, Ezequiel las asimila en el vientre.

Autobiografías. Podemos completar estos datos de la vocación con alguna declaración autobiográfica profética: Jeremías es el más explícito. Jeremías ha recibido de Dios un encargo arduo y peligroso: o se burlan de él o le persiguen a muerte; y se le ocurre callarse, para evitar el peligro, no proclamar la palabra del Señor:

«Me has seducido, Señor, y me dejé seducir;
eras más fuerte, y pudiste:
yo era un ludibrio todo el día, todos se burlan de mí;

---

extremando la reacción contra cierto psicologismo precedente, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia,* Gütersloh 1963.

siempre que hablo tengo que gritar "violencia",
proclamo "destrucción".
La palabra del Señor era para mí oprobio y desprecio todo el día;
me dije: no le recordaré, no hablaré más en su nombre;
pero era en mi corazón como fuego ardiente, encerrado en los huesos:
intentaba contenerlo, y no podía» (20,7-9).

El profeta siente la palabra del Señor vitalmente dentro de sí: como un fuego en los huesos, como lava ardiente de un volcán, que se fuerza explosivamente el camino de salida. ¿No se parece esto algo a la compulsión creativa que atestiguan algunos escritores? Sólo que aquí la fuerza le viene de ser palabra del Señor. Esta fuerza no le quita la libertad, pues Jeremías ha decidido callarse; pero es una fuerza interior y eficaz. La libertad del profeta está expresamente formulada, como un caso de conciencia, por Ezequiel: el profeta es como un centinela que debe gritar «peligro»; si grita, no será responsable de la vida de los que no se protegen; si no grita, será responsable (33,1-9).

Fórmulas proféticas. Véase CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, Munich 1960, con bibliografía.

Las fórmulas proféticas son siempre del orden del lenguaje:

«Me vino la palabra del Señor.»
«La palabra que recibió el profeta N.»
«Escuchad la palabra del Señor.»
«Así dice el Señor.»
«Oráculo del Señor.»

No se distingue entre la palabra de Dios y la del profeta: «La casa de Israel no quiere escucharte porque no quiere escucharme» (Ez 3,7); «Les envié a mis siervos los profetas, un día y otro día, pero no me escucharon ni prestaron oído» (Ier 7,25). Los intentos de algunos investigadores modernos para separar en los oráculos lo que es palabra de Dios y lo que es del profeta fracasan sin remedio. Surge una especie de *communicatio idiomatum*, parecida a la comparación del autor y sus personajes (palabras de Sancho - palabras

de Cervantes). El profeta es el hombre de Dios (3Rg 2,27); es el hombre del espíritu (Os 9,7); es la boca de Dios (Ier 15,19).

Análisis literario. Obra fundamental: L. ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de poética hebrea,* Barcelona 1963. Con bibliografía completa y crítica.

¿Significa lo dicho que el profeta escribe al dictado, o repite de memoria y a la letra el mensaje aprendido? Analicemos las obras literarias de los profetas: aunque no todos o siempre tienen un estilo propio, sin embargo hay cosas características del clásico Isaías, del romántico Jeremías, del barroco Ezequiel. Y si nos acercamos con lupa, aplicando un riguroso análisis estilístico, apreciaremos el trabajo artesano del profeta: cómo busca una onomatopeya, cómo acumula asonancias, cómo dispone un quiasmo de seis miembros, cómo cambia expresivamente una fórmula rítmica, cómo construye calculadamente el oráculo, cómo desarrolla una imagen tópica; y también veremos cómo emplea fórmulas tópicas, a la letra o transformándolas, cómo imita a un profeta precedente... En resumen, al profeta le podemos tocar y enjugar el sudor de su frente, con el que ha sacado el poema o el oráculo de la cantera del lenguaje. Después de nuestro análisis podríamos dar al profeta una medalla por su honesto trabajo artesano. Y él la rechazaría: «Es palabra de Dios.» Extraño dictado, que tanto trabajo literario le cuesta al profeta. Y es que no es dictado.

Si queremos conciliar estos dos hechos: el trabajo grabado en la obra, la fórmula «palabra de Dios», tenemos que buscar en otra dirección. La acción del Espíritu no puede ser un dictar, ni puede ser mecánica; habrá que situarla en una región vital de la actividad del lenguaje, concretamente, del lenguaje literario.

Esto nos enseñan los *principes analogati.* Si alguien está cerca de la palabra inmediata de Dios, si alguien puede ser receptivo y repetidor, será el profeta. Sin embargo, el profeta, con sus dichos y con su obra, con la tensión entre fórmulas y trabajo literario, atestigua que la inspiración es una acción profunda, interior, maravillosa.

Lo divino y lo humano están presentes: lo divino eleva lo humano, no lo suprime. La vocación eleva la personalidad del profeta, no la destruye; polariza su sensibilidad literaria, pone en trance su

actividad literaria. El profeta pertenece a su sociedad, a una escuela profética, a una tradición literaria, a unas instituciones religiosas. Si en el Antiguo Testamento encontramos personalidades vigorosas, son los profetas. Porque la fuerza interior del Espíritu Santo es eficaz para despertar y sustentar grandes personalidades. El literato de talla no muestra su grandeza en crear marionetas; su grandeza no hace pequeños a sus personajes, antes todo lo contrario. Su grandeza consiste precisamente en crear grandes personajes. Así la acción del Espíritu Santo demuestra su poder en suscitar grandes personalidades literarias. Pero sin exagerar: también puede valerse de modestos artesanos del lenguaje, también hay profetas «menores» en la calidad literaria.

Sapienciales. Exposición clara, con sensibilidad literaria, A.M. DUBARLE, *Les sages d'Israel* («Lectio Divina» 1), París 1946. Más técnicos los estudios de W. BAUMGARTNER, *Israelitische und altorientalische Weisheit*, 1933; *Die israelitische Weisheitsliteratur*, «Theologische Rundschau» 5 (1933) 259-288 (informativo); *The Wisdom Literature*, en *Old Testament and Modern Study*, 1951.

El resultado anterior queda robustecido con el estudio de otro grupo de escritores o autores sagrados. Vamos a tomar, como caso límite, un escritor de fascinadora personalidad, que se llama a sí mismo «predicador»: un anticonformista, que convierte su desengaño en desafío, y ataca por sugestión. Leamos sin fatiga las fórmulas con que introduce sus meditaciones, comparándolas con las fórmulas proféticas:

> «Me propuse en mi corazón indagar e investigar sabiamente todo lo que sucede bajo el sol» (1,13).
> «Y dije en mi corazón» (1,16). (Así dice el Señor.)
> «Entregué mi corazón a aprender la sabiduría» (1,17).
> «Dije yo en mi corazón» (2,1). (Escuchad la palabra del Señor.)
> «Contemplé el trabajo que Dios dio a los humanos» (3,10). (El Señor me mostró.)
> «Me volví para contemplar todas las opresiones» (4,1). (Me vino la palabra del Señor.)
> «Todo lo he experimentado en mis fútiles días» (7,15).

«Di vueltas en mi corazón para saber, investigar y buscar la sabiduría» (7,25).
«Todo esto lo confié a mi corazón» (9,1).
«Yo digo: Más vale sabiduría que fuerza» (9,16). (Lo que he escuchado al Señor yo os lo comunico.)

Y así sucesivamente. Ni una vez proclama que ha recibido la palabra de Dios, nunca pretende pronunciar oráculos; siempre su mirada, su indagación, su reflexión; siempre una primera persona, que no nos cae pesada, porque no es autosuficiente, sino desengañada y resignada [86].

Pues bien, aunque el hombre profese honradamente su trabajo, la Iglesia nos dice que este libro es parte de la Sagrada Escritura, es palabra de Dios. Aunque el autor no sienta en sí mismo ningún fuego o soplo del Espíritu, la Iglesia nos dice que este libro es inspirado.

Está claro que no podemos concebir la inspiración como un dictado, que la inspiración no anula la personalidad, sino todo lo contrario. Si estas palabras tan patéticamente humanas son palabras de Dios, es que en su creación ha habido una acción interior, misteriosa y eficaz, del Espíritu Santo. Y esta moción ha de tener algo en común con la moción profética, para que podamos usar en ambos casos extremos el término común «inspiración»; al mismo tiempo, la enorme distancia de los casos parece recomendar la invitación de Benoit, a los diversos autores participando en proporción diversa del común carisma.

De otro tipo son las *confesiones* sobre su actividad literaria, que nos hace otro autor sapiencial: el último de la serie hebrea, Jesús ben Sira. Tiene plena conciencia, y también complacencia, en su talento y trabajo literario. Ben Sira nos confiesa que ha aprendido mucho viajando (34,9-12); apela muchas veces a su experiencia; dice que «el sabio escucha una sentencia, y añade otra por su cuen-

86. O. LORETZ interpreta las fórmulas en primera persona como artificio literario del autor. Ello no invalida lo dicho; a lo más, hace más consciente la categoría del autor, que no finge recibir revelaciones. Por lo demás, creo que no es puro artificio (*Zur Darbietungsform «ich-Erzählung» im Buche Qohelet*, «Catholic Biblical Quarterly» 25 [1963] 46-59; *Qohelet und der Alte Orient*, Friburgo 1964).

ta» (21,14); insinúa modestamente que sabe más de lo que dice (34,11). El profeta decía: «Escuchad la palabra del Señor»; Ben Sira dice: «Escuchadme, príncipes.»

En el capítulo 39 nos da una descripción modelo del sabio. Es un poema de cuatro estrofas: la primera habla de sus estudios, la segunda de su actividad en la corte y de sus viajes y oración, la tercera de la sabiduría como fruto del trabajo y la oración, la cuarta habla de su gloria:

«En cambio el que se entrega de lleno
  a meditar la ley del Altísimo,
indaga la sabiduría de sus predecesores
  y estudia las profecías,
examina las explicaciones de autores famosos
  y penetra por parábolas intrincadas,
indaga el misterio de proverbios
  y da vueltas a enigmas.
Presta servicio ante los poderosos
  y se presenta ante los jefes,
viaja por países extranjeros
  probando el bien y el mal de los hombres;
madruga por el Señor su creador
  y reza delante del Altísimo,
abre la boca para suplicar
  pidiendo perdón de sus pecados.
Si el Señor lo quiere,
  él se llenará de espíritu de inteligencia;
Dios le hará derramar sabias palabras,
  y él confesará al Señor en su oración;
Dios guiará sus consejos prudentes,
  y él meditará sus misterios;
Dios le comunicará su doctrina y enseñanza,
  y él se gloriará de la ley del Altísimo.»
Ben Sira (= Eclesiástico) 39, 1-8; traducción de la serie «Los libros Sagrados».

Como se ve, el sabio recurre a Dios por la oración, y recibe un espíritu de sabiduría —no de profecía—, recurre a la Escritura y medita sobre ella. Pero se trata de un trabajo rigurosamente humano.

Otra vez podemos hacer la reflexión precedente: el fruto de esta reflexión y trabajo literario es palabra de Dios, este hombre escribe

inspirado por Dios. Tendremos que hacernos una idea flexible de la inspiración. En un momento fugaz Ben Sira parece entrever el valor inspirado de sus palabras, si bien su afirmación se puede tomar como un paralelismo menos categórico: «Derramaré la doctrina como profecía» (24,33).

Otro dato significativo: mientras el oráculo se llama «palabra de Dios», hay en el Antiguo Testamento colecciones de sentencias sapienciales que se llaman «palabras de los sabios» (Prv 22,17; 24,23).

Además hay que considerar que la «sabiduría» bíblica es un hecho humano, internacional, de libre importación y exportación; y su temática es básicamente antropológica —que no quiere decir arreligiosa—; y su método es básicamente la observación y experiencia [87].

Los libros sapienciales, sobre todo comparados con los proféticos, nos imponen una imagen de la inspiración interna y vital, si hemos de tomarlos como palabra de Dios.

En este sentido creo que debemos leer a Teodoro de Mopsuestia, a quienes algunos han acusado de racionalismo bíblico, o de restringir la inspiración.

> «Entre los libros escritos con doctrina humana hay que contar los libros de Salomón, o sea los Proverbios y el Eclesiastés, que compuso él por cuenta propia para utilidad de otros; pues no había recibido la gracia de la profecía, sino la gracia de la prudencia, las cuales, según san Pablo, son diversas» [88].

---

87. W. ZIMMERLI, *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit,* ZAW 51 (1933) 177-204. Véase también la introducción a Proverbios y Eclesiástico, de la serie «Los Libros Sagrados».

88. «His quae pro doctrina hominum scripta sunt et Salomonis libri connumerandi sunt, id est Proverbia et Ecclesiasta, quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam quae evidenter altera est praeter illam, secundum beati Pauli vocem» (Mansi, IX, 223). Sobre el valor del texto citado, que pertenece a las actas del segundo concilio de Constantinopla, hay que consultar: R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste,* «Studi e Testi» 141, Roma 1948, especialmente p. 34-35.243-258.283-285.

Teodoro no utiliza el término inspiración. Reconoce a Salomón un verdadero carisma, que no es idéntico al carisma profético; lo cual no es negar o restringir la inspiración, sino señalar una diferencia objetiva. Recordemos que Ben Sira reclama para sí un «espíritu de sabiduría». Teodoro, a principios del siglo V, no se planteaba el problema de la inspiración como nosotros.

Otros autores. Entre los dos extremos analizados hay que situar el resto del Antiguo Testamento. En muchísimos casos será difícil descubrir a qué grupo pertenecen, o a qué tipo se acercan más.

Los historiógrafos. Pueden consultarse: G. HÖLSCHER, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung*, 1942; O. EISSFELDT, *Geschichtsschreibung im Alten Testament*, 1948.

Los autores de Génesis y Éxodo, de Josué, Samuel y Reyes, ¿son profetas o son sapienciales? La tradición judía ha llamado a los narradores fuera de la *tora* profetas, *nebi'im;* y Moisés, autor de la *tora,* es el mayor de los profetas.

El decálogo se llama técnicamente «palabra del Señor», y el término parece extenderse y cubrir otras prescripciones legales. Los *narradores,* en cuanto interpretan los hechos de la historia con la luz que reciben de Dios, participan del carisma profético. En su método de trabajo se parecen más bien a los sapienciales: recogen materiales, consultan archivos de corte, elaboran poemas antiguos; no apelan a una revelación, ni llaman a sus escritos «palabra de Dios». En algunos casos, por ejemplo en la narración del paraíso, encontramos huellas indudables de reflexión sapiencial [89].

El Deuteronomio nos enfrenta muchas veces con un autor que pregunta y busca la razón de algunos hechos teológicos — especie de *fides quaerens intellectum* —, lo cual le acerca a la reflexión sapiencial. Si el autor del Deuteronomio reflexiona sobre hechos de salvación, Ben Sira reflexiona sobre la Sagrada Escritura. En el *género apocalíptico* puro, el autor reflexiona sobre el sentido de la historia, la organiza esquemáticamente, en períodos, traspone en ale-

89. L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3,* «Biblica» 43 (1962) 295-316.

gorías intelectuales su reflexión; si después apela a una supuesta revelación de Dios, esto es un artificio propio del género. Los autores de los *salmos* tampoco llaman a sus productos literarios «palabra de Dios», pues son palabras para que el pueblo responda a Dios.

Y a estos autores más consistentes habría que añadir los editores, glosistas, escoliastas, que añaden palabras inspiradas y ponen al día las pretéritas; que serán alguna vez profetas modestos, de ordinario escritores de tipo sapiencial.

En resumen, la mayor parte del Antiguo Testamento no pertenece al género profético estricto, sino que se acerca más bien a la actividad sapiencial. Sin embargo, nosotros recibimos todo el Antiguo Testamento como palabra de Dios. Si la carta a los Hebreos menciona solamente a los profetas, «Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas», si nuestro artículo de fe menciona solamente a los profetas, *qui locutus est per prophetas*, nosotros sabemos que todo el Antiguo Testamento es de algún modo profecía que mira hacia el Nuevo, y sabemos que toda la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, es palabra de Dios. De toda la Escritura afirman los concilios que es inspirada. La consecuencia es que no podemos concebir la inspiración como un dictado mecánico y uniforme, sino como una moción interna, eficaz y misteriosa. Dada la distancia entre los extremos profeta - sapiencial, parece razonable usar el término inspiración con cierta amplitud, reconociendo la variedad del Espíritu, que ha movido a hombres tan diversos, en situaciones sociales y políticas tan divergentes, en formas literarias tan distintas: siempre para revelarnos a Dios en la palabra.

Para explicar algo el modo de la inspiración bastan las distinciones elementales propuestas. Se podría diferenciar más la distinción incorporando una descripción analítica de géneros literarios según su modo de inspiración. Ello exigiría demasiado espacio, y quizá no fuera tan fructuoso. La variedad de géneros o tipos literarios usados por los autores del Antiguo Testamento atestigua la pluralidad y riqueza de vida religiosa, la vitalidad literaria del pueblo de Dios. Y es un testimonio de la variedad y riqueza del Espíritu, que dirigió esta múltiple actividad, para hablarnos al modo de los hombres. «De muchas maneras habló Dios a nuestros padres» [90].

---

90. Descripción clasificada de los géneros del Antiguo Testamento en

Esta variedad la apreciaron muy bien los teólogos escolásticos, discutiendo los «modos» de la Sagrada Escritura. Según ellos la ciencia teológica se funda en la Sagrada Escritura. Pero la Sagrada Escritura no emplea el modo de la ciencia, que es definitivo (definir conceptos, *notiones),* divisivo (distinciones) colectivo (deducciones, silogismos); sino que es un modo «narrativo, preceptorio, prohibitivo, conminatorio, promisivo, deprecatorio y laudativo». La razón de esta variedad es el fin de la Escritura, que debe alcanzar a los hombres a quienes está destinada: «Así, si a uno no le mueven preceptos y prohibiciones, le moverán al menos los ejemplos narrados; si éstos no le mueven, le moverán los beneficios concedidos; si éstos no le mueven, le moverán los avisos sagaces, las promesas veraces, las amenazas terribles, y así al menos se animará a alabar y servir a Dios» [91].

Alejandro de Hales registra cinco modos: «preceptivo, en la ley y el evangelio; ejemplificativo, en los libros históricos; exhortativo, en los libros de Salomón y las cartas de los apóstoles; revelativo, en las profecías; orativo, en los salmos» [92]. Y al estilo escolástico, razona y justifica esta multiplicidad por sus causas: eficiente, material y final: «La primera razón es la causa eficiente, o sea el Espíritu Santo, que — como dice Sap 7,22 — es un Espíritu de inteligencia único y múltiple... La segunda razón es que el modo debe ser multiforme para corresponder a la materia. Tercera razón es el fin, que es instruir para la salvación» [93].

O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament,* Tubinga ³1963. Y mis artículos en DBS, «Poésie hébraique», y en «New Catholic Encyclopedia».

91. «Narrativus, praeceptorius, prohibitivus, comminatorius, promissivus, deprecatorius et laudativus... ut si quis non movetur ad praecepta et prohibita, saltem moveatur per exempla narrata; si quis non per haec movetur, moveatur per beneficia sibi ostensa; si quis nec per haec movetur, moveatur per monitiones sagaces, per promissiones veraces, per comminationes terribiles, ut sic saltem excitetur ad devotionem et laudem Dei» (san BUENAVENTURA, *Breviloquium).*

92. «Eius modus dicitur esse praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus» *(Summa,* q. 1, art. 1).

93. «Sacrae Scripturae modum ratione efficientiae et ratione finis ac materiae multiformem esse decuit... Prima est ratio efficientis, id est Spiritus Sancti, qui est (ut dicitur Sap 7, 22) Spiritus intelligentiae multiplex unicus. Propterea, ut in scientia sacra modus efficientis appareat, debet esse multiplex seu multiformis. Secunda est ratio materiae, quae est multiformis sa-

Los escolásticos medievales no sólo tienen sensibilidad para apreciar el hecho de la variedad, sino que le buscan una razón teológica bien convincente[94].

Pesch admite grados de intensidad en la moción que recibe el autor sagrado, pero no admite grados en la Escritura, como si un libro fuera más inspirado, o más palabra de Dios que otro (n. 429). Pero añade un artículo bien diferenciado (n. 436-450), explicando en qué sentido son palabra de Dios los diversos enunciados de la Escritura: su enfoque es demasiado intelectual y algo atomístico, pero señala una interesante vía de trabajo.

Conclusión. En Antiguo Testamento, en vez de precisarnos nuestra idea sobre el modo de la inspiración, nos ha impuesto la variedad y flexibilidad. Si nuestro concepto o nuestra idea no es muy precisa, al menos es real, responde a los hechos. Más tarde tendré ocasión de elaborar algunos de los datos propuestos en este capítulo (véase capítulo «Psicología de la inspiración»).

La inspiración en el Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento sucede algo nuevo y definitivo: después de muchas palabras, suena la Palabra. Una Palabra audible, visible, palpable: Hb 1,1. Esta Palabra es la verdadera razón de todas las precedentes, la suma de todas *(verbum abbreviatum)*, la explicación. Es la Palabra total y definitiva, enviada a todos los hombres, como una luz verdadera. Para llegar a todos los hombres, esta Palabra, que es Jesucristo, debe seguir resonando, presente y viva en todas las generaciones. «La salvación comenzó a ser declarada por el Señor, y llegó a nosotros con seguridad por los que le escucharon» (Hb 2,3).

Para que su palabra, y Él mismo como Palabra, siga resonando, Cristo envía a los apóstoles, en continuidad sin término, y les envía el Espíritu Santo. Los apóstoles son «enviados» por nombre, *apos-*

---

pientia Dei. Propterea, ut materiae modus respondeat, debet esse multiformis. Tertia est ratio finis, qui est instructio in his quae pertinent ad salutem» (q. 1, art. 3).

94. E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna [2]1954, describe cómo pasa la teoría de los modos hasta la teoría poética de Dante («Dantes Selbstauslegung» 228-232); trad. cast. México 1960.

tello, y por tarea: no es juego de palabras decir que su misión es *misión.* Con este tema se cierran —y quedan abiertos— los evangelios: Mt 28,18-20, Mc 16,15-16, Lc 24,47-49, Io 20,21.

Apóstoles y profetas. La misión asemeja los apóstoles a los profetas, que también recibían la misión de proclamar la palabra de Dios. Brevemente formula san Agustín: «El que antes de su bajada envió por delante a los profetas, después de su ascensión envió a los apóstoles» [95].

Y en otro pasaje: «Dios habló cuanto juzgó conveniente, primero por los profetas, después por sí mismo, más tarde por los apóstoles» [96].

El paralelismo profetas-apóstoles es frecuente en el Nuevo Testamento. El texto de la carta a los Efesios «edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con Cristo como piedra angular» (2,20), parece referirse en primer término a los profetas de la nueva economía, como pueden indicar otros pasajes de la misma carta (3,5; 4,11); con todo, pienso que difícilmente se puede excluir toda referencia a los profetas del Antiguo Testamento.

Un texto muy significativo se encuentra en la primera carta de Pedro, 1,10-12: «Sobre esta salvación indagaron e investigaron los profetas, que profetizaron acerca de vuestra gracia futura, discurriendo a qué tiempo se refería el Espíritu de Cristo, que dentro de ellos daba testimonio de la futura pasión y consecuente gloria de Cristo. Y se les reveló que no se servían a sí mismos, sino a vosotros, con aquello que ahora os ha sido anunciado a vosotros por medio de los que anuncian el evangelio, movidos por el Espíritu enviado del cielo.» Este texto es una síntesis apretada, y algo difícil, de la inspiración: el centro de todo es el misterio de Cristo, que es misterio de «salvación» y es «gracia», y consiste en el «sufrimiento y glorificación» de Cristo. Este misterio ha sido entrevisto y anunciado por los profetas, que tenían «en sí el Espíritu de Cristo dando testimonio»; en

95. «Qui prophetas ante descensionem suam praemisit, ipse et apostolos post ascensionem suam misit» *(De consensu evangelistarum;* PL 34, 1070; CSEL 43, 60).

96. «Deus prius per prophetas, dein per se ipsum, postea per apostolos, quantum satis esse iudicavit locutus...» *(De civitate Dei;* PL 41, 318; CC 48, 322-23).

esto consistía la inspiración de los profetas, en tener dentro un Espíritu que es el Espíritu de Cristo; los profetas no conseguían descubrir el tiempo de dicha «gracia» y «salvación». «Ahora», es decir, en la etapa definitiva, los apóstoles reciben «el Espíritu, enviado desde el cielo» por Jesucristo ya glorificado; inspirados con la moción de dicho Espíritu, «anuncian el evangelio», la gran noticia de la salvación en Cristo.

Lo que los apóstoles proclaman es «palabra de Dios», o sea, la típica fórmula profética: «Por eso damos gracias sin cesar a Dios, porque cuando recibisteis de mi boca el mensaje de Dios, lo recibisteis no como palabra de hombre, sino, lo que es en realidad, como palabra de Dios, que obra en vosotros los creyentes» (1Thes 2,13-14). Es palabra de Pablo, que la pronuncia, y es palabra de Dios, que obra eficazmente. A esta fórmula, de ascendencia profética, equivale otra en que se dice Cristo en vez de Dios: «Cuando vuelva no perdonaré a nadie, ya que queréis una prueba de que Cristo habla en mí.» Notemos el paralelismo de la expresión griega: «Dios nos habla a nosotros *en* el Hijo» (Hb 1,2), Cristo habla *en* Pablo; la partícula *en* resulta más fuerte e inmediata, y el paralelismo recuerda el principio fundamental «como mi Padre me envió, yo os envío» (Io 20,21). Una fórmula emparentada encontramos en la misma carta a los Corintios (2C 2,17): «No somos como muchos, que adulteran la palabra de Dios, sino que hablamos con sinceridad, como de parte de Dios, delante de Dios, en Cristo.» Esta segunda fórmula «en Cristo» nos lleva a la fórmula profética «en Espíritu» (=in-spirado), que también registra el Nuevo Testamento:

> «Nuestro evangelio no llegó a vosotros con solas palabras, sino con fuerza, con Espíritu Santo» (1Thes 1,5; en griego, preposición *en).*
>
> «El misterio de Cristo no se manifestó a otras generaciones humanas, como ha sido revelado ahora a los apóstoles y profetas *en* el Espíritu» (Eph 3,5).

La misma fórmula *en Espíritu* (ἐν πνεύματι) la aplica Mateo a profetas del Antiguo Testamento: «¿Cómo David inspirado le llama Señor?» (22,43).

Unidad y distinciones.

R. GÖGLER, *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*, Dusseldorf 1963. Sobre todo, de la segunda parte, «La palabra como mediadora de la revelación y presencia divinas», los capítulos III y IV: la palabra en el Antiguo Testamento, en el judaísmo, en la gnosis, en el Nuevo Testamento, el Logos en Juan; el Logos en la creación, en el hombre, en Jesús, en la Escritura.

El volumen *La Parole de Dieu et Jésus-Christ*, Tournai 1961, tiene esta preocupación central, como lo muestra la composición de los diversos artículos: I. La revelación de la palabra de Dios: 1) Escritura; 2) Cristo, palabra de Dios. II. La proclamación de la palabra de Dios: Predicación y sacramento.

¿Podemos distinguir en el Nuevo Testamento como lo hemos hecho en el Antiguo? A primera vista está clara la diferencia entre evangelios, epístolas, Hechos, Apocalipsis: una diferencia menos compleja que en el Antiguo Testamento, aun contando con los géneros contenidos en esta división primaria.

Antes de distinguir, hace falta insistir en la *unidad:* evangelios y epístolas tienen una fortísima unidad en Cristo, mucho más que las «múltiples» palabras del Antiguo Testamento. En efecto, Pablo llama a su predicación «nuestro evangelio», y su oficio es «evangelizar»; y lo que pone por escrito en las epístolas no es distinto de lo que predica; sus epístolas son también «evangelio».

> «Podemos aducir las palabras de Pablo para mostrar que todo el Nuevo Testamento es evangelio, cuando escribe "según mi evangelio". Entre los escritos de Pablo ninguno se suele llamar comúnmente evangelio. Pero lo que proclamó y dijo, eso lo escribió; por eso lo que escribió es evangelio. Y si los escritos de Pablo son evangelio, se sigue que también los de Pedro y, resumiendo, los escritos que confirman su venida o preparan su parusía, o la introducen en las almas que desean recibir al que está en pie a la puerta, llamando y queriendo entrar: la palabra de Dios»[97].

97. Ἔστι δὲ προσαχθῆναι ἀπὸ τῶν ὑπὸ Παύλου λεγομένων περὶ τοῦ πᾶσαν τὴν γραφὴν εἶναι εὐαγγέλια, ὅταν που γράφῃ Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Ἐν γράμματι γὰρ Παύλου οὐκ ἔχομεν βιβλίον εὐαγγέλιον συνήθως καλούμενον. Ἀλλὰ πᾶν ὃ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε ταῦτα καὶ ἔγραψε. καὶ ἃ ἔγραψη ἄρα εὐαγγέλιον ἦν. Εἰ δὲ τὰ Παύλου εὐαγγέλιον ἦν, ἀκόλουθον λέγειν ὅτι καὶ τὰ Πέτρου εὐαγγέλιον ἦν, καὶ ἁπαξαπλῶς τὰ συνιστάντα τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίαν, καὶ κατασκευάζοντα τὴν πα-

La razón de esta unidad es que los apóstoles no pueden añadir nada a la Palabra de Cristo. Es decir, a Cristo como Palabra, no precisamente a las palabras de Cristo. Es cierto que las palabras de Cristo son limitadas en número; que san Pablo dice muchas cosas que Cristo no había dicho antes. Pero Cristo no sólo dice palabras, sino que es Palabra: en su ser, obrar y decir. En Cristo se da la revelación plenaria de Dios, y ya no queda más que tomar conciencia y desentrañar esta plenitud. Por eso, todo el Nuevo Testamento tiene unidad indestructible e inseparable en el misterio de Cristo [98].

Entonces, ¿y aquello de que el Espíritu os enseñará muchas cosas? Cierto, el Espíritu enseña muchas cosas a los apóstoles, pero todas referidas al misterio de Cristo, para explicar su riqueza inagotable. Nada añade el Espíritu que no esté contenido en Cristo como Palabra: en su ser, decir y obrar. Por eso, toda la predicación y escritos de Pablo son evangelio, y lo mismo habrá que decir de las otras cartas. Los Hechos son una segunda parte de la obra de Lucas, continuación de su evangelio. El Apocalipsis se titula «Revelación de Jesucristo, que Dios le dio para que la mostrara a sus siervos.»

De aquí se sigue que, leyendo a san Pablo, estamos leyendo la Palabra de Cristo, aunque san Pablo no repita palabras literales pronunciadas por Cristo.

Una vez bien afirmada la unidad, se impone la *distinción:* «Pablo todo lo decía inspirado, pero lo que aquí dice [1Thes 4,15] lo escuchó a la letra de Dios» [99]; el texto citado dice: «Os decimos con la autoridad del Señor» (ἐν λόγῳ κυρίου). Pablo dice en su carta a los Tesalonicenses: «Esto os lo digo en la palabra del Señor.» Los comentadores modernos suelen ver en esta frase «la palabra del Señor» un ejemplo de tradición primitiva, más bien que una revelación directa. Con todo, la distinción del Crisóstomo representa los modos diferentes como Pablo adquirió su doctrina.

ρουσίαν αὐτοῦ, ἐμποιοῦντά τε αὐτὴν ταῖς ψυχαῖς τῶν βουλομένων παραδέξεσθαι τὸν ἑστῶτα ἐπὶ τὴν θύραν, καὶ κρούοντα, καὶ εἰσελθεῖν βουλόμενον εἰς τὰς ψυχὰς λόγον θεοῦ (ORÍGENES, *In Io* I, 6; PG 14, 32).

98. Cristo es «mediador y plenitud de toda la revelación», dice la constitución *Dei Verbum,* 1. Véase el comentario a esta fórmula en el volumen de la BAC.

99. CRISÓSTOMO, *In 1Thes 4,* hom. 8, 1; PG 62, 439; cf. nota 57.

Pablo ha recibido revelaciones de Dios, y conoce muchas palabras de Cristo; a las que añade una profunda e iluminada reflexión teológica, que le puede emparentar en cuanto al método con algunos sapienciales. Su manera de tratar el Antiguo Testamento entronca con Ben Sira. En una ocasión presenta expresamente un mandato o consejo como doctrina suya: «A los casados les manda el Señor, no yo... a los demás les digo yo, no el Señor... Sobre las vírgenes no tengo un mandato del Señor, pero doy mi consejo...» (1C 7-10.12.25). Otras veces podemos comparar formulaciones sucesivas de una doctrina, progresando en claridad y plenitud, por ejemplo la carta a los Gálatas y la carta a los Romanos. La inspiración de Pablo no puede consistir en escribir al dictado del Espíritu Santo, ni en repetir de oídas doctrinas ya formuladas por Cristo. El carisma del Espíritu no le ahorra el trabajo literario.

Entre la carta a los Romanos y la tarjeta de recomendación a Filemón media una gran distancia: los dos extremos y lo que hay en medio son palabra inspirada. Véase el prólogo de Jerónimo a dicha epístola [100].

Los evangelios. En los cuatro evangelios resuena más próxima la palabra y obra de Cristo, y por ello han ocupado siempre un puesto privilegiado entre todos los escritos bíblicos. ¿De qué modo transmiten los evangelios la palabra de Cristo?

Supongamos que Cristo, deseando transmitir sus palabras a todas las generaciones, para que resuenen auténticamente, nos llama a consejo y pide que sugiramos algún método. Nuestra primera sugerencia: registro en cinta magnetofónica. Esto daría una autenticidad única, y preservaría incluso el sonido original de tan preciosas

100. «Qui nolunt inter epistulas Pauli eam recipere, quae ad Philemonem scribitur, aiunt non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse, quia nec humana imbecillitas unum tenorem Sancti Spiritus ferre potuisset nec huius corpusculi necessitates sub praesentia Domini semper complerentur, velut disponere prandium, cibum capere... Eis et ceteris huiusmodi volunt aut epistulam non esse Pauli, quae ad Philemonem scribitur, aut etiam, si Pauli sit, nihil habere quod aedificare possit, et a plerisque veteribus repudiatam, dum commendandi tantum scribatur officio, non docendi... Sed mihi videtur, dum epistulam simplicitate arguunt, suam imperitiam prodere, non intelligentes, quid in singulis sermonibus virtutis ac sapientiae lateat» (PL 26, 637-638).

palabras. Así escuchamos el discurso de Juan XXIII la noche de la apertura del concilio Vaticano II. ¿Qué reliquia mejor que las palabras de Cristo registradas y multiplicadas en cinta magnetofónica? Vale la pena estudiar arameo para entenderlas inmediatamente. El que en aquellos tiempos no se hubiera inventado todavía este medio eléctrico de registrar la voz, no es objeción grave: pues Dios pudo haber dispuesto los tiempos de modo que Cristo se encontrara ya con este invento en la tierra. Con haber adelantado un centésimo el reloj de la civilización, todo estaba arreglado.

Pero Dios no escogió este método. Las palabras de Cristo no son una reliquia. A veces nos sorprendemos enmendando la plana a Dios, creemos que seríamos capaces de hacer las cosas mejor, más sencillamente que Él. Dios sonríe ante tales pretensiones infantiles de los hombres. «¿Quién es ese que oscurece los planes con palabras ignorantes?» (Iob 38,22). La cinta magnética es un medio inerte, mecánico, mientras que Dios escoge los caminos de la encarnación, echando mano de los hombres.

Entonces se nos ocurre una segunda solución: menos garantizada —a nuestro parecer—, pero de valor aproximado. Escoger la memoria verbal más privilegiada: capaz de aprender de memoria un texto con oírlo una sola vez, y tenaz para conservar sin cambio el texto aprendido. Para mayor seguridad, se escogen cuatro, o aunque sea doce de estos hombres de memoria excepcional, y se los toma como testigos de la propia predicación. Si en uno puede caber algún error humano, entre todos aseguran la perfecta conservación. Este método no es mecánico, sino humano; consiste en la colaboración de un grupo selecto y no es ajeno a la vía de la encarnación.

Otra vez Dios sacude la cabeza ante nuestra propuesta: «¿Quién ha sido el consejero del Señor, o quién le ha enseñado? ¿Con quién ha consultado, quién le ha instruido en el recto camino? ¿Quién le ha enseñado el camino y el método inteligente?» (Is 40, 13-14). Tampoco quiere Dios esa memoria casi mecánica, más bien pasiva, para que resuenen sus palabras por siempre.

Cristo emplea otro medio más sutil e inesperado: tengamos la humildad de reconocer que sabe hacer mejor las cosas. Sube al cielo, desde allí envía a su Espíritu, con el encargo de enseñar a los apóstoles el misterio de Cristo, de recordarles sus palabras, de dirigirles en la tarea de conservar y hacer resonar estas palabras. Entre

las palabras que Él mismo pronunció y los oídos perdurables de la Iglesia, Cristo interpone la *inspiración*. El Nuevo Testamento y en particular los cuatro evangelios son palabras de Cristo: no tanto porque registran el recuerdo de palabras de Cristo, sino principalmente porque son un libro inspirado por el Espíritu de Cristo.

> «Esto os lo he dicho mientras estaba con vosotros. Cuando venga el Paráclito, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre, Él os enseñará todo, y os recordará lo que yo os dije» (Io 14,25-26).
>
> «Cuando venga el Paráclito, que os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, Él dará testimonio de mí. Y vosotros daréis testimonio de haber estado conmigo desde el principio» (Io 15,26-27).
>
> «Me quedan muchas cosas que deciros, pero no las podéis sostener por ahora. Cuando venga aquél, el Espíritu de la verdad, os introducirá a la verdad total. Pues no hablará por cuenta propia, sino que dirá lo que ha escuchado, y anunciará el porvenir. Él me glorificará porque recibirá de mí y os lo anunciará» (Io 16,13-14).

Ante semejantes hechos, algunos sienten una cierta desilusión: como quien averigua que la reliquia de su mayor devoción no es auténtica. Entonces, el evangelista, ¿no repite a la letra las palabras que Jesús dijo? Muchas veces no: escribe en griego, no concuerda a la letra con su compañero evangelista, por ejemplo en las palabras del padrenuestro, de la consagración. Entonces, ¿es que las palabras no importan, sino que importa sólo el sentido? Falso: importan las palabras porque son inspiradas, y porque en ellas me llega resonante la palabra original de Cristo.

Nuestro gesto de desilusión es otra manera de querer enseñarle a Dios el camino más seguro. Aunque se disfrace en un gesto de piedad, en realidad está más cerca de la impiedad. No acepta gozosamente el camino de Dios, considera las palabras en estado de reliquia. Pero las palabras inspiradas son vida; y no reliquia devota. Repitámoslo: el mejor camino es el de la encarnación: por la inspiración, las palabras de Cristo y Cristo como Palabra, vuelven a encarnarse en las palabras humanas de los evangelistas.

Lo cual no suprime, antes incluye, la memoria, que es una facultad humana. Y también la inteligencia para entender lo que sugiere la memoria:

> «Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de lo que había dicho, y creyeron a la Escritura y a la palabra de Jesús» (Io 2,22).
>
> «Los discípulos no lo comprendieron al principio; pero cuando Cristo fue glorificado, se acordaron de que esto estaba escrito acerca de Él» (Io 12,16).
>
> «Lo que yo hago tú no lo entiendes ahora, lo entenderás más tarde» (Io 13,7).

La glorificación de Cristo —en la que se incluye el envío del Espíritu «que glorifica a Cristo»— permite a los apóstoles acordarse y comprender lo que antes no habían comprendido. El Inspirador moviliza la memoria y la inteligencia, en profundidad.

Además de la memoria y la inteligencia, todo el trabajo literario de componer y redactar. Todo lo que pertenece a una actividad literaria lo asume el Espíritu Santo para transmitirnos vivas las palabras de Cristo.

San Ambrosio, comentando el prólogo de Lucas «muchos intentaron componer una narración», escribe:

> «San Lucas atestigua que muchos comenzaron y no concluyeron, cuando dice que muchos intentaron. El que intenta ordenar, lo intenta con su trabajo, y no lo concluye. Pero los dones y carismas de Dios son sin esfuerzo: donde se derraman, riegan de tal modo que el talento del escritor no escasea, sino redunda. No se esforzó Mateo, no se esforzó Marcos, no se esforzó Juan, no se esforzó Lucas; sino que proveídos por el divino Espíritu de la abundancia de dichos y de todos los hechos, llevaron a término su trabajo sin esfuerzo» [101].

---

101. «Multos coepisse nec implevisse etiam sanctus Lucas testimonio locupletiore testatur dicens plurimos esse conatos. Qui enim conatus est ordinare, suo labore conatus est nec implevit. Sine conatu enim sunt donationes et gratia Dei, quae, ubi se infuderit, rigare consuevit, ut non egeat

La explicación de Ambrosio es desacertada: porque intentar no significa fracasar, porque Lucas habla expresamente de su trabajo y diligencia, porque las gracias de Dios no ahorran el trabajo humano, sino que lo suscitan y dirigen. Quien haya estudiado un poco los procedimientos de redacción de los evangelistas, apreciará el trabajo lúcido y meticuloso de estos autores. Los evangelistas compusieron sus libros divinos con el sudor de su frente, y con el soplo del Espíritu.

San Agustín era mucho más capaz de reflexión sobre el trabajo literario, y se interesaba por el enigma de la memoria humana. Así trató de explicar las discrepancias de los evangelistas:

> «¿Qué importa el orden de la disposición, sea que uno disponga ordenadamente, o recoja algo olvidado, o adelante un hecho posterior, con tal de que no se contradiga en la narración a sí mismo ni a otros? No está en nuestro poder el orden de recordar, aunque se trate de cosas muy bien y fielmente conocidas (porque no depende de nosotros el orden en que se nos ocurren las cosas); por eso, con toda probabilidad, cada evangelista creyó oportuno narrar en el orden en que Dios quiso traerle a la memoria las cosas que quería fuesen contadas; en aquello en que un orden u otro no afectan a la autoridad evangélica. El Espíritu Santo, que reparte sus dones según su voluntad, en atención a los libros que habían de ocupar la cumbre de la autoridad, dirigía la mente de los hagiógrafos, recordándoles lo que debían escribir y permitiendo a cada uno ordenar de modo diverso la narración. El que indague la razón de esto con mente devota, la encontrará con el favor de Dios»[102].

sed redundet scriptoris ingenium. Non conatus est Mathaeus, non conatus est Marcus, non conatus est Ioannes, non conatus est Lucas, sed divino Spiritu ubertatem dictorum rerumque omnium ministrante sine ullo molimine complerunt» (PL 15, 1534; CC 14, 7).

102. «Quid interest quis quo loco ponat, sive quod ex ordine inserit, sive quod omissum recolit, sive quod postea factum ante praeoccupat, dum tamen non adversetur eadem vel alia narranti, nec sibi nec alteri? Quia enim nullius in potestate est, quamvis optime fideliterque res cognitas quo quis ordine recordetur (quid enim prius posteriusve homini veniat in mentem, non est ut volumus sed ut datur), satis probabile est, quod unusquisque evan-

San Agustín observa la actividad de composición y narración de los evangelistas, la acción del Espíritu sugiriendo a la memoria y dirigiendo el entendimiento, la voluntad de Dios, el fin de verdad y autoridad de los libros inspirados. Como san Agustín discute el problema del diverso orden narrativo de los evangelistas, su solución se limita a un aspecto; como principio general, sus palabras se pueden extender a toda la actividad de los evangelistas. De hecho la investigación reciente ha ensanchado ampliamente este horizonte.

Conclusión. Analizando más de cerca los escritos del Nuevo Testamento, encontraremos también la variedad: dependen de una tradición precedente, muchas veces utilizan fórmulas parenéticas o litúrgicas, manejan textos escogidos del Antiguo Testamento; escriben al parecer ocasionalmente, cuando lo pide una circunstancia concreta de la vida de la Iglesia; tienen su estilo propio, sus procedimientos favoritos, su visión teológica personal... [103].

A toda esta variedad humana, que atestigua la naturaleza humana de los libros inspirados y la vitalidad de la Iglesia, podríamos aplicar otra vez la teoría medieval de los «modos», o la teoría de Benoit sobre la diversa proporción en que influye el carisma. Porque gran parte de lo dicho sobre el Antiguo Testamento se aplica también al Nuevo. Yo he preferido destacar aquí algunos aspectos peculiares de la inspiración del Nuevo Testamento.

---

gelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo voluisset Deus ea ipsa quae narrabat eius recordationi suggerere, in iis dumtaxat rebus, quarum ordo, sive ille sive ille sit, nihil minuit auctoritati veritatique evangelicae. Cur autem Spiritus Sanctus, dividens propria unicuique, prout vult, et ideo mentes sanctorum propter libros in tanto auctoritatis culmine collocandos, in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens, alium sic alium vero sic narrationem suam ordinare permiserit, quisquis pia diligentia quaesiverit, divinitus adiutus poterit invenire» *(De consensu evangelistarum;* PL 34, 1102; CSEL 43, 153).

103. Puede consultarse cualquier introducción al Nuevo Testamento; por ejemplo, la de WIKENHAUSER (Herder, Barcelona ²1966), la de ROBERT-FEUILLET (Herder, Barcelona 1965), la de Morcelliana (Brescia).

Parte segunda

EL CONTEXTO DEL LENGUAJE

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ὁ Θεὸς λαλήσας

4. La escritura como palabra

El contexto del lenguaje 107. La escritura como palabra 112. Cuatro sentidos del término «lenguaje» 113. Conclusión 119.

5. Tres funciones del lenguaje

Exposición 121. El lenguaje inspirado 124. Algunos ejemplos 126. Funciones monológicas 131. Otras funciones del lenguaje 133. Consecuencias 135.

6. Tres niveles del lenguaje

Tres niveles del lenguaje 139. Lengua común 139. La lengua técnica 142. La lengua literaria 147. Comparación de niveles 151. Lengua común y técnica 151. Lengua común y literaria 152. Lengua literaria y técnica 153. Conclusión 159.

4. *La Escritura como palabra*

El contexto del lenguaje. En el volumen *Parole de Dieu et Liturgie* (conferencias del congreso de Estrasburgo), París 1958, puede verse el artículo de H. URS VON BALTHASAR, *Dieu a parlé un langage d'homme*, 51-70. Del mismo autor véase: *Ensayos teológicos* I *Verbum Caro.* Primera parte: Palabra, Escritura, Tradición. Palabra e historia. Implicaciones de la palabra. Dios habla como hombre (Guadarrama, Madrid 1964).

Más centrado en la palabra bíblica el volumen *La Parole de Dieu en Jésus-Christ,* Tournai 1961: la introducción de A. LÉONARD, *Vers une théologie de la Parole de Dieu;* E. VERDONC, *Phénoménologie de la parole* (sigue bastante a Merleau-Ponty); la conclusión del mismo LÉONARD, *La Parole de Dieu, mystère et événement, vérité et présence.* Un punto de vista protestante: *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche,* editado por W. SCHNEEMELCHER, Berlín 1959: con artículos sobre la palabra en el Antiguo Testamento (W. ZIMMERLI) y el Nuevo (E. FUCHS), en la antigua Iglesia (W. SCHNEEMELCHER), en la pastoral (D. MÜLLER), en la liturgia (H.R. MÜLLER-SCHWEFE), y el aspecto filosófico (K. LÖWITH, en la línea de Humboldt). H. SCHLIER, *Rasgos fundamentales de una teología de la palabra de Dios en el Nuevo Testamento,* «Concilium» 4,33 (1968) 363-373. L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes,* Munich 1966. Este libro echa por delante un breve tratado filosófico del lenguaje, 27-107; después estudia la función de la palabra en la historia de salvación y en la Iglesia; la palabra inspirada de la Escritura forma el tercer apartado del capítulo sobre la palabra en la Iglesia.

L. ALONSO SCHÖKEL, *Das Alte Testament als Menschenwort und Gotteswort,* en *Wort und Botschaft: Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments,* dirigida por JOSEF SCHREINER, Wurzburgo 1967.

Para situar correctamente todas las páginas del libro que siguen, es necesario distinguir claramente entre el camino de la «communicatio idiomatum» y el camino de la «analogía».

En Cristo, por la encarnación, se da la «communicatio idiomatum», o sea el intercambio de predicados: si tomo a Cristo por sujeto de mi oración, puedo decir que Dios murió por nosotros, que el Hombre es todopoderoso. Pero no existe intercambio de predicados cuando se habla de las naturalezas como tales, ya que éstas existen «sin mezclarse ni confundirse».

Si yo reflexiono sobre Cristo, el concreto total, tengo que emplear muchos datos humanos para conocerlo y describirlo. Pero si quiero conocer lo que es Dios en cuanto tal, o lo que es el Logos en cuanto persona divina, entonces no me sirven las predicaciones humanas de Cristo, sino que tengo que abordar el camino de la analogía. Podré decir y saber algo de Dios partiendo del hombre, porque el hombre es imagen de Dios, no solamente porque Dios se ha hecho hombre; tratándose de una analogía, debo ser consciente de sus límites —que no se dan igualmente en el caso de Cristo, hombre entero y total—. Para saber y decir algo de la Trinidad, puedo usar la analogía de la filiación humana, que incluye límites: la filiación trinitaria es verdadera filiación, pero no como la humana, no carnal, no por unión de sexos, no por distinción temporal, etc. En cambio la filiación humana de Cristo tiene como límites la maternidad virginal. Si tomo la concepción mental de la palabra, como medio analógico para pensar y entender algo de la Trinidad, también tengo que imponer una serie de límites a esta analogía, impuestos por la infinitud divina, por ser verdadera persona la «Palabra» trinitaria, etc.

Con todo, en el camino de la analogía, siendo Cristo verdaderamente hombre, verdadero hijo de María, su naturaleza humana constituye un medio privilegiado de conocer a Dios, a la Trinidad, también por el camino de la analogía.

Pasando a la palabra inspirada, podemos tener en cuenta las consideraciones precedentes. También se da una especie de «communicatio idiomatum» o intercambio de predicados, cuando consideramos el concreto bíblico, el oráculo, la narración, el salmo... Puedo decir que escuchamos la palabra de Dios, que posee la fuerza de Dios. Si quiero describir este concreto divinohumano, he de tomar en serio sus cualidades humanas, que le vienen de ser verdadero lenguaje humano, verdadera literatura humana.

Pero si deseo conocer la formalidad divina de dicho concreto, su carácter divino, en cuanto tal, entonces no me sirve la «communicatio idiomatum», sino que debo abordar el camino de la analogía, con plena conciencia de sus límites. Lo que es formalmente la palabra divina *ad extra* lo conoceré parcialmente por la analogía de lo que es el hablar humano; siendo analogía, tiene límites, que debo reconocer para no caer en equívocos. Con todo, el lenguaje inspirado, la palabra bíblica, ocupa un puesto

preferente en el proceso analógico que nos lleva a entender algo de la palabra divina.

Repito: si pretendemos saber y decir algo de la naturaleza divina de la palabra inspirada, o de la palabra divina a los hombres, no podemos usar el camino de la «communicatio idiomatum», sino el de la analogía: de la lengua humana en lo que tiene de común, de alguna lengua humana en concreto, de la lengua bíblica como caso preferente. Si queremos saber y decir algo de la palabra divinohumana, debemos seguir el camino del intercambio de predicados, aplicado al concreto de lenguaje; y debemos describir la realidad humana asumida por Dios.

La primera parte, lo divino de la palabra inspirada, lo he tratado brevemente en el primer capítulo, usando la analogía del lenguaje humano en general, y remontándome al denominador común de «manifestación». En el presente capítulo he reflexionado sobre el enigma de esa unión de lo divino y lo humano. Después hablaré del concreto que llamo «la palabra inspirada», dando preferencia a sus aspectos de palabra y literatura humana.

Es importante tener en cuenta estas distinciones, para evitar equívocos. Todo lo que tiene de revelación y de gracia la palabra inspirada, le viene de haber sido asumida por la palabra divina; todo ello está encarnado en una palabra realmente humana. Si me detengo a describir la riqueza de sentido y de fuerza que tiene la palabra humana, es para mostrar bien el cuerpo verbal en que se encarna la revelación y la gracia divina.

Por eso llamo a este libro «la palabra inspirada», denotando el concreto bíblico, como realidad divinohumana.

En nuestra profesión de fe afirmamos que Dios *ha hablado* por los profetas, y los santos padres repiten sin cesar que en la Sagrada Escritura Dios nos habla o nos escribe. La Biblia se designa con el término «palabra de Dios». ¿Hace falta repetir que la inspiración es carisma de lenguaje? ¿No entenderemos mejor lo que es este carisma si entendemos lo que es el lenguaje? La Sagrada Escritura es palabra de Dios: ¿qué es palabra? En la Sagrada Escritura nos habla Dios: ¿qué es hablar?

No pongamos el acento con tanta fuerza en el genitivo «de Dios», que neguemos la analogía del sustantivo «palabra». Ni pensemos que Dios no puede contaminarse con la palabra humana, tan material y limitada, y que sólo puede seleccionar un elemento mínimo, menos indigno de su trascendencia. Afirmar la trascendencia y la analogía es importante, el minimismo es inaceptable. Leamos las palabras de Pío XII:

> «Como la Palabra subsistente se asemeja a los hombres en todo, excepto el pecado, así las palabras de Dios, expresadas en lenguas

humanas, se asemejan al lenguaje humano en todo, excepto el error»[1].

La referencia a la encarnación es en extremo importante: Dios no seleccionó algunos elementos más dignos, más espirituales del hombre para encarnarse, sino que asumió la entera naturaleza humana concreta. No vale decir que asumió sólo el alma, encubierta en un cuerpo fantástico y aparencial (docetismo); no vale objetar que el cuerpo material y mortal es indigno de Dios. No glorificamos a Dios renegando de sus planes de salvación.

De manera semejante en el lenguaje: no vale decir que Dios asume del lenguaje solamente las ideas puras —que no son lenguaje, y que apenas existen en el hombre sin alguna forma de lenguaje—; no vale restringir la inspiración a las aserciones formales, purificadas de la ganga de imágenes, emociones, etc. Esta restricción no responde al modo de hablar de los santos padres ni a las enseñanzas pontificias; y difícilmente puede disimular un cierto sabor a docetismo o monofisismo. Dios asume para hablarnos el lenguaje humano, total y concreto: «Dios habla por medio del hombre, al modo humano, porque hablando así nos busca»[2]. Esta admirable síntesis dice la condescendencia de Dios por amor. El bajar de Dios a la palabra humana es una especie de *kenosis* o vaciamiento, como el de la encarnación. Y no consiste en que Dios adopte un estilo mediocre —como falsamente dijeron algunos padres—, sino en el hecho básico de asumir el lenguaje humano[3].

Por lo tanto, para comprender algo de la inspiración, no comencemos por expurgar, espiritualizar el lenguaje humano, como intentando hacerlo angélico; no comencemos alargando la distancia y acumulando negaciones. Si queremos entender lo que significa que Dios nos habla, comencemos con sencilla humildad, tomando nuestro humano lenguaje como es; y extendamos el estudio a la plural realidad de este lenguaje humano, sin exclusiones prejuzgadas. Sólo queda fuera el error, como sólo quedaba fuera el pecado.

Éste es el sentido de las páginas que aquí comenzamos. Son tradicionales en cuanto que pretenden conocer positivamente por analogía; en más

---

1. «Sicut enim substantiale Dei Verbum hominibus simile factum est quoad omnia absque peccato, ita etiam Dei verba, humanis linguis expressa, quoad omnio humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore» (EB 559).

2. «Deus per hominem more humano loquitur, quia sic loquendo nos quaerit» (san AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 17,6; PL 41,537; CC 48,567).

3. R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Dusseldorf 1963, 2.ª parte, cap. VI, «Adaptación y *kenosis* de la Palabra», 307ss.

de un punto pueden reclamar una ascendencia origeniana. Son nuevas en el enfoque formal y reflejo.

¿Por qué no se ha hecho esta indagación hasta ahora? Creo que han influido dos factores principales.

En primer lugar, santo Tomás trasladó el carisma de profecía al conocimiento *de cognitione prophetica,* y su ejemplo influyó en los autores que seis siglos más tarde escribieron sobre un tema emparentado: la inspiración [4].

En segundo lugar, la reflexión filosófica sobre el lenguaje es relativamente moderna. No ignoramos el diálogo platónico Cratilo [5], las discusiones posteriores sobre si el lenguaje es natural o convencional. Aristóteles estudió aspectos particulares del lenguaje literario. Los autores medievales consideraron el lenguaje sobre todo desde el problema de los universales, pero también bajo el aspecto de la significación [6].

La filosofía del lenguaje cobra forma prácticamente con Humboldt, y en nuestros días ha adquirido importancia decisiva en las ciencias del espíritu. Como nuestros tratados de inspiración pertenecen al movimiento neoscolástico, no es extraño que no incorporen este elemento de la filosofía o antropología moderna; si alguna vez tocan cuestiones de lenguaje, operan con presupuestos de realismo ingenuo, o desconocen el sentido profundo del lenguaje [7].

Recientemente, un poderoso movimiento de revisión, de empalme con la tradición milenaria de la teología católica, ha devuelto su interés al puesto y función de la palabra en la economía de salvación. Y nos invita a repensar la inspiración en su carácter de lenguaje [8].

---

4. En el repaso histórico de R. LATOURELLE destaca realmente Lugo *(Théologie de la Révélation,* p. 195-197).

5. K. BÜCHNER, *Platons Kratylos und die moderne Sprachphilosophie,* Berlín 1936.

6. V. WARNACH, *Erkennen und Sprechen bei Thomas v. Aquin,* «Divus Thomas» 15 (1937) 189-218; 263-290; 16 (1938) 161-196; 393-419 (el último artículo cambia de título, pero continúa el tema). Especialmente la segunda parte ofrece datos históricos. FR. MANTHEY, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas v. Aquin,* Paderborn 1937.

7. Indicación bibliográfica selecta en *Hermeneutics in the Light of Language and Literature,* CBQ 25 (1963) 371ss.

8. Un testimonio reciente de este interés es la colección de artículos publicada en la serie «Readings in Theology of the Word», Nueva York 1964. Contribuciones tomadas de libros y revistas: «Theologisches Jahrbuch», «La Vie Spirituelle», «Gregorianum», «Lumière et Vie»; autores: R. LATOURELLE, H. RAHNER, L. CLAUSSEN, A. LÉONARD, A. DEISSLER, J. GIBLET, L. BOPP, Y.-B. TRÉMEL, J. RATZINGER, D. GRASSO, E. SCHILLEBEECKX, O. SEMMELROTH, L.M. DEWAILLY.

La sensible laguna de la neoscolástica, y la reaparición teológica de la palabra, explican la novedad y la conveniencia de este nuevo enfoque, que no intenta suplantar sino completar los anteriores.

L. Scheffczyk expone en su obra citada algunas razones que exigen hoy una teología de la palabra, entre las cuales subrayo: La vuelta a la Escritura, el movimiento litúrgico, el diálogo con la teología protestante, corrientes antropológicas modernas. Véanse págs. 11-26.

La escritura como palabra. Podemos partir de los libros inspirados, y llegamos al mismo resultado.

En el Antiguo Testamento encontramos personas, acciones, palabras, de Dios y de los hombres: verdaderos personajes humanos, y a Dios como persona; verdaderas acciones humanas, y la acción de Dios protagonista; verdaderas palabras humanas, y la palabra de Dios resonando en la historia. Todo ello lo encontramos en estado de lenguaje: en el rigor ontológico, los hechos no vuelven a suceder, ni las personas vuelven a vivir, ni vuelven a pronunciar sus palabras en la situación original. Su condición contingente las hace pretéritas, pero en estado de lenguaje llegan hasta nosotros. Lo dicho no se puede extender a Dios, que trasciende el tiempo. «A ellos les sucedía... y fue escrito para instrucción nuestra» (1C 10,11).

Lo mismo en el Nuevo Testamento: tenemos muchos personajes humanos, y la persona de Cristo; las acciones y palabras de los hombres y de Cristo. Aquellos seres mortales, que sobre la tierra vivieron una sola vez, llegan a nosotros en estado de lenguaje: en la narración de los hechos, en la relación de las palabras, en la presentación de las personas. Tampoco se puede extender lo dicho, sin más, a Cristo, que, como Señor glorificado, trasciende el tiempo.

Este lenguaje que nos conserva personas, hechos y palabras, confesamos que es palabra de Dios. Dice Tertuliano:

> «Para que pudiéramos llegar con más plenitud e intensidad a Dios mismo, a sus disposiciones y voluntad, añadió el instrumento de la literatura: para quien desee buscar a Dios, y buscándole encontrarle, y encontrado creer en Él, y creyendo servirle... La predicación [de los profetas] y los milagros que hacían para probar la divinidad permanecen en los tesoros literarios, que ya no están ocultos»[9].

---

9. «Quo plenius et impressius tam ipsum, dispositiones eius et voluntates adiremus, instrumenta adiecit litteraturae, si quis velit de Deo inqui-

El texto literario nos conserva las palabras y acciones de los antiguos, y esta realidad literaria es para nosotros un instrumento para llegar a Dios, y es una realidad patente para cada generación[10].

En consecuencia, si queremos comprender la naturaleza y la función de ese instrumento que nos acerca a Dios, parece razonable estudiar la naturaleza de esa realidad del lenguaje. Palabra inspirada, autores inspirados, libros inspirados: he aquí los temas de la próxima investigación.

Cuatro sentidos del término «lenguaje».

Exposición básica: FR. KAINZ, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart 1954: volumen primero, I, A 5, «Die verschiedenen Seiten der Sprache», con bibliografía comentada.

Una exposición bastante completa y fácilmente asequible: W. PORZIG, *Das Wunder der Sprache*, Berna 1950.

En la línea de Humboldt, no sin exageraciones, L. WEISGERBER, *Das Gesetz der Sprache*, Heidelberg 1951; con bibliografía selecta. El primer capítulo lleva como subtítulo «Sociología del lenguaje»; el último, «Filosofía del lenguaje».

A estos libros expositivos hay que añadir, naturalmente, las obras más técnicas, empezando por el padre reconocido de casi todos: F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, publicado en 1916 y después reeditado y traducido.

L. HJELMSLEV, *Principes de grammaire générale*, Copenhague 1928; *Omkring Sprogteoriens Grundlaeggelse*, Copenhague 1943 (trad. inglesa: *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison Wis., 1963).

O. JERSPERSEN, *The Philosophy of Grammar*, Londres 1924.

W.M. URBAN, *Language and Reality*, Londres 1939 (traducción española en Biblioteca Económica de Cultura, México).

B.L. WHORF, *Language, Thought and Reality*, Londres 1956.

L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953.

ED. SAPIR, *Language: an Introduction to the Study of Speech*, NY 1921.

1. En primer lugar significa la *capacidad* humana radical de expresarse: con su doble movimiento de nombrar y componer, de articular y diferenciar. La capacidad humana de comunicación social, interpersonal. La capacidad humana de humanizar el mundo,

---

rere, et inquisitum invenire, et invento credere, et credito deservire... Voces eorum itemque virtutes, quae ad fidem divinitatis edebant, in thesauris litterarum manent, nec istae nunc latent» (*Apologeticus*, 18, 19; PL 1, 377; CSEL 69, 46).

10. Algunos escritores eclesiásticos llaman a la Escritura simplemente *instrumentum*, quizás derivando el sentido del uso legal y jurídico (cf. FORCELLINI).

de crear un nuevo mundo, a imagen del hombre, revelador del hombre. De este tema he hablado en el capítulo primero, al contemplar la inspiración en el contexto del Logos. De este tema se ocupa la filosofía del lenguaje.

2. El segundo sentido son las *lenguas particulares*. La capacidad humana de expresarse se realiza en muchas lenguas diversas. Lengua sólo existe en plural. No que esta situación sea primigenia, sino que es un hecho del cual partimos [11].

La pluralidad de las lenguas dice dos cosas: primero, el simple hecho de la variedad en que se realiza una capacidad idéntica; segundo, cada lengua es una realidad social.

Lo primero es una cosa obvia, que debería engendrar extrañeza. Sobre el origen de la multiplicidad se han preguntado muchos, entre otros el capítulo 11 del Génesis.

Cada una de las lenguas subsiste como realidad social, es compartida por una comunidad que llamamos «lingüística». Como tal realidad, la lengua es producto de una sociedad en su vida histórica: generaciones de hombres, en intercambio espiritual, han contribuido a la formación de esta riqueza social; de manera peculiar los literatos, sean orales o escritores. Esta realidad social, constituida, es anterior al individuo: se le ofrece como una necesidad, como una riqueza, como una condición. Por ella se inicia el individuo en la vida interpersonal, en la vida social de la comunidad, y así desarrolla su personalidad.

Como realidad social, la lengua no consiste solamente en la gramática completa —con excepciones— y en el vocabulario exhaustivo. Otros muchos elementos, como idiotismos, modismos, fórmulas literarias, expresiones culturales, etc., quedan de hecho incorporados a la lengua en cuanto realidad social. Siendo formas ya hechas, se convierten en posibilidades: por el carácter dinámico del lenguaje y por la libertad del que lo maneja [12].

---

11. De él partía Humboldt para su análisis filosófico del lenguaje: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1830-35.

12. Sobre la libertad desplegada en el uso del lenguaje, véase: PH. LERSCH, *Sprache als Freiheit und Verhängnis*, Munich 1947. Y en un horizonte más filosófico: H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga 1960, sobre todo p. 419-420. Es el segundo carácter que descubre en el

Como realidad social, que el individuo aprende e incorpora, la lengua tiene un cierto influjo en la formación intelectual de cada uno. Si bien la verdadera formación intelectual la da, no tanto la lengua como tal, cuanto las obras que existen y se asimilan en dicha lengua; con todo, el sistema de una lengua puede condicionar en parte el modo de pensar, de distinguir, de articular. Sobre todo en el individuo medio, que asimila y no crea en su lengua. El individuo medio normalmente acepta los sentidos de las palabras, con sus cargas de connotación, con su precisión o vaguedad, con su lucidez o sugestión; juntamente acepta sistemas de categorías y articulaciones como instrumental para dar forma a sus pensamientos, acepta un sistema de relaciones lógicas ofrecidas por la sintaxis. En este sentido, la lengua colabora a educar la sensibilidad y mentalidad del individuo, colabora con el factor decisivo, que son las aserciones, las teorías, las doctrinas.

Apliquemos estas nociones a la palabra inspirada. La palabra de Dios, al encarnarse en palabra humana, necesariamente tiene que asumir una lengua concreta; porque sólo en lenguas concretas se realiza la radical capacidad humana de lenguaje. La lengua concreta es el punto de inserción de la trascendencia en el tiempo, del mensaje divino en el lenguaje humano. Y depende de una elección positiva de Dios. Históricamente sabemos que las lenguas elegidas son el hebreo, el griego, y en pequeña escala el arameo.

En el caso del hebreo, la revelación divina, sucesivamente formulada por muchos autores inspirados, influye intensamente en la conformación de la lengua: el hebreo queda, como la tierra de Palestina, marcado por las huellas de Dios. El comienzo es una lengua ya existente: una variedad del cananeo. Esta lengua se va desarrollando históricamente bajo el influjo de la predicación profética, del rezo de los salmos, de las narraciones religiosas. Todo ello enriquece, afina, depura, actualiza y ensancha las posibilidades de esta lengua, sin quebrar su estructura. Hay que notar que el hebreo que nosotros conocemos es el hebreo bíblico: no poseemos muestras de lenguaje común o rigurosamente profano. Por eso nuestro juicio es algo parcial: casi todo el hebreo que conocemos está levantado al nivel de revelación.

---

lenguaje H. URS VON BALTHASAR, *Dieu a parlé un langage d'homme*, en *Parole de Dieu et liturgie*, París 1958, p. 87ss.

Para el griego la situación es diferente: un lenguaje ya existente, con una admirable tradición literaria y filosófica, se ofrece a los autores inspirados. La asunción del Espíritu especializa este lenguaje en el sector religioso, induce movimientos semánticos, convierte palabras en términos. Además sucede el influjo del hebreo, al incidir, por la traducción, en la lengua griega. Compárese el griego del libro de la Sabiduría con algunas traducciones de los LXX.

La multiplicidad de las lenguas impone a la expansión de la palabra de Dios la necesidad de la traducción, con todos sus problemas teóricos y prácticos. De ello trataré expresamente más adelante (cap. 11).

El pueblo de Dios, cuando funciona como tal, y el pueblo de Dios presente, que es la Iglesia, en su vida cristiana, también poseen una lengua como realidad social. Ésta ha sido preparada bajo la acción del Espíritu, y queda disponible como sistema ordenado, para el desarrollo religioso del individuo y de la comunidad. El niño hebreo, el niño cristiano son introducidos a la vida religiosa también por la lengua particular del pueblo de Dios, que es lengua inspirada; al aprender esta lengua, adquieren acceso a sus tesoros literarios; y recíprocamente, al ir conociendo tales tesoros, van dominando dicha lengua. No es indiferente la lengua religiosa que va a aprender y usar el cristiano en sus relaciones con Dios: la lengua de los libros que escucha, la lengua en que reza. La lengua religiosa es un factor más en el desarrollo de su sensibilidad y mentalidad religiosa.

Muchas deformaciones religiosas penetran en el individuo por deformaciones de la lengua religiosa que aprende: por ejemplo, sentimentalismo, vaguedad, pérdida del sentido del misterio... De aquí la importancia de una buena formación en la lengua religiosa, lo cual se logrará básicamente por una vuelta a la lengua bíblica; y el instrumento más eficaz será la liturgia. «Devolver al pueblo de Dios la palabra de Dios» es una consigna grave. Naturalmente, por el camino de la traducción, como veremos más tarde: Cristo se ha encarnado en una raza y en un pueblo, pero su señorío rompe los límites en lo que pueden tener de trabas, para abrirse a todos los pueblos y razas; la palabra de Dios se encarna en una lengua nacional, y al encarnarse, rompe las limitaciones de dicha lengua, e inunda por la traducción todas las restantes.

Las lenguas diversas, en su aspecto social, pueden ser objeto de la sociología. En su aspecto de lengua, son objeto de la lingüística: estructural, comparada, histórica; con las ramas de la fonética, sintaxis, semántica, etc. Esto explica por qué la irrupción de la palabra divina en la historia ha movilizado todas las armas de la ciencia del lenguaje [13]. Y no es legítimo protestar contra estos estudios áridos y positivos en torno a la Biblia. No son lo principal ni lo último: pero están exigidos por la naturaleza de la inspiración, que asume una lengua humana [14].

3. Un tercer sentido del término «lenguaje» es el *uso individual* que uno hace de la realidad social precedente. El lenguaje, como sistema de formas significativas y de posibilidades expresivas, se actualiza en el uso individual. La acción de hablar es un proceso complejo, que analiza y describe la psicología del lenguaje. Paralelamente, la acción de entender lo hablado; y la alternativa de ambas acciones en el diálogo, que es la forma normal de actualizar el lenguaje.

Como medio de comunicación, el lenguaje tiene varias funciones fundamentales y otras secundarias. El lenguaje hablado puede ser registrado en un sistema de signos gráficos inteligibles: escribir, leer. También estas actividades son objeto de la psicología del lenguaje.

El uso individual puede acusar características personales, constantes, de uso o de preferencia, que pueden llegar a constituir un estilo. Esto es objeto de la estilística descriptiva. Pero la estilística puede analizar y clasificar también todo el sistema de procedimientos de estilo realizados por obras e individuos concretos [15].

El individuo, en el uso de su lengua, puede ocupar varios puestos: el tipo ordinario está condicionado por el lenguaje común y se somete a él; un segundo tipo domina la lengua, y la utiliza con

---

13. Fr. Kainz, *Psychologie der Sprache,* volumen primero. I, A 6, «Die Sprachpsychologie im System der gesammten Sprachwissenschaft». Y el libro de W. Porzig, *Das Wunder der Sprache.*

14. *Enchiridion Biblicum,* 561; cf. infra, «Sociología de la inspiración».

15. Sobre la estilística dará una idea de tendencias, apartados y métodos, el gran repertorio bibliográfico de H. Hatzfeld, *Bibliografía crítica de la Nueva Estilística,* Madrid 1955. Y varios capítulos de la obra informativa de M. Wehrli, *Allgemeine Literaturwissenschaft,* Zurich 1951. Aplicado al Antiguo Testamento en mis *Estudios de poética hebrea,* Barcelona 1963, con bibliografía completa.

grande conciencia; el tipo extremo es creador en el terreno de su lengua [16].

Varios de estos temas nos ocuparán en los capítulos próximos. Por ahora notemos que la inspiración mueve un proceso de actualización individual del lenguaje: será posible estudiar un proceso típico, para especular dónde actúa la moción del Espíritu, y convendrá tener en cuenta variedades individuales que diferencian dicha moción.

La hermenéutica, por su parte, no puede contentarse con el sistema gramatical, sino que necesita del análisis estilístico, para interpretar a los autores inspirados.

4. En un cuarto sentido, el término «lenguaje» puede designar las *obras* concretas en que se realiza el uso individual de una lengua: textos literarios en sentido estricto, y toda clase de textos de lenguaje. Éstos son sistemas concretos y significativos de palabras, fijados en una tradición oral, y muchas veces por medio de la escritura.

De estas realidades de lenguaje que son «textos» y obras literarias se ocupa la filología, como ciencia o arte de determinar exactamente el sentido de un texto dado. Como la cultura humana subsiste en buena parte en obras acumuladas de lenguaje —además de la dimensión presente y activa de dicha cultura—, se ha dicho con justicia que la filología es a las ciencias del espíritu lo que la matemática es a las ciencias de la naturaleza [17].

También se ocupa de las obras literarias, como de objeto propio, la ciencia de la literatura; aunque algunos han querido tomar como objeto de dicha ciencia las personas y vida privada de los autores [18].

«Biblia», nombre plural (= libros), delata su naturaleza como

---

16. Tratado expresamente por J.L. WEISGERBER, *Das Gesetz der Sprache*, Heidelberg 1951, p. 137-147.

17. «...die Philologie. Sie bedeutet für die Geisteswissenschaften dasselbe wie die Mathematik für die Naturwissenschaften... Die zufälligen Tatsachenwahrheiten können nur durch die Philologie demonstriert werden. Sie ist die Magd der historischen Wissenschaften... Die Geometrie demostriert an Figuren, die Philologie an Texten» (E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1954 p. 10; tr. cast. México 1960.

18. Exposición fundamental en R. WELLEK - A. WARREN, *Theory of Literature*, reeditada varias veces y traducida a las principales lenguas. En español, publicada por editorial Gredos.

colección de obras de lenguaje, sistemas verbales fijados por escrito. Para la inspiración, las distinciones precedentes tendrán importancia cuando planteemos la cuestión autor-obra. Para la hermenéutica es indispensable el instrumento exacto de la filología, y el menos exacto, pero muchas veces más adecuado, de la ciencia literaria.

También es posible describir la obra literaria con el método fenomenológico, para explicar lo que significan esos sistemas de lenguaje en el seno de una sociedad; concretamente en el seno de la Iglesia.

Finalmente, las obras de lenguaje plantean más agudamente el problema de la traducción, como medio normal de expansión y acceso; pues el aprendizaje de la lengua original es para el pueblo de Dios medio extraordinario de acceso.

Conclusión. Estos cuatro sentidos de la palabra «lenguaje» son progresivos: la capacidad radical humana de hablar, *lenguaje*, se realiza en muchas *lenguas* diversas, como realidades sociales; cada *lengua* se actualiza en el uso individual o *habla;* el uso individual fragua a veces en la realización de un sistema fijo, que es la *obra* literaria.

Estos cuatro sentidos nos trazan un amplio programa para estudiar e iluminar lo que es la *palabra* inspirada. Si muchos aspectos particulares han sido considerados y explicados por autores precedentes, el estudio sistemático está por hacer; y las páginas que siguen sólo pueden aspirar a ser un primer intento.

5. *Tres funciones del lenguaje*

Exposición. Además de la obra de Bühler, puede consultarse: R. CEÑAL, *La teoría del lenguaje de Carlos Bühler*, Madrid 1941; con marco histórico, crítica y bibliografía abundante. Fr. Kainz acepta sustancialmente la posición de Bühler, ensanchándola; mientras que Söhngen parece ignorarle.

Según la obra ya clásica de KARL BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Jena 1934), el lenguaje se puede considerar como un instrumento, *organon*, que se describe según sus funciones fundamentales: informe, expresión, llamada; *Darstellung, Kundgabe, Auslösung* (más tarde usa *Appell* en vez de *Auslösung*, y *Ausdruck* en vez de *Kundgabe*).

Informamos sobre hechos, cosas, sucesos; con cierta preferencia por la tercera persona, por el modo indicativo; es una función objetiva, que mira al mundo; propia de la historiografía, de la didáctica.

Expresamos nuestra interioridad, nuestras emociones y sentimientos, nuestra participación en cosas y sucesos; con cierta preferencia por la primera persona; es una función subjetiva, que mira al individuo; propia de las memorias y confesiones, de la lírica.

Apelamos al interlocutor, provocando su respuesta en acción, influyendo sobre él, impresionándole; con cierta preferencia por la segunda persona, por el modo imperativo; es una función intersubjetiva, que mira a la sociedad; propia de la oratoria.

Este esquema, tan limpio e inteligible, es en rigor una distinción de laboratorio: no porque no existan las tres funciones distintas en la realidad, sino porque su funcionamiento es *gestáltico* o estructural, y porque el informe —en cuanto representación— domina y polariza las otras. Es muy difícil encontrar en la realidad del len-

guaje formas puras de cada función: un informe clínico, una interjección expresiva, un imperativo elemental. En la realidad las tres funciones funcionan entrelazadas, mutuamente condicionadas: lo que podemos hacer ante una unidad de lenguaje, es distinguir su carácter de *símbolo* (informe, representación), de *síntoma* (expresión de la interioridad), de *señal* (llamada a otro).

El informe es mío porque yo hablo, y es tuyo porque escuchas: ya está en juego el elemento subjetivo, intersubjetivo. En el informe, o en el modo de informar, yo me expreso y te impresiono. Y te impresiono precisamente porque me expreso; y te impresiono también por los contenidos y por el tono de informar. Y como mi informe expresivo provoca una reacción en ti, me respondes, iniciando una alternancia en el proceso, que va elevando la potencia y tensión del lenguaje. Es el diálogo. En el diálogo funciona el informe mutuo, la mutua expresión, el mutuo influjo: en un acto de comunicación interpersonal plenaria. Si bien la representación del informe polariza y domina, ella sola no bastaría para la plenitud de comunicación.

El funcionamiento *gestáltico* [19] de las tres funciones del lenguaje le da su complejidad y riqueza; y puede devolverle su elementalidad. Antes de complicar las cosas, volvamos al tema central.

Roman Jakobson, que procede de la gramática estructural y del formalismo ruso, dotado de formidable rigor para el análisis lingüístico y de sensibilidad para el análisis estilístico, propone el siguiente diagrama:

	Contexto (tema)	
Locutor	dicho	destinatario
	contacto (relación)	
	lenguaje	

se podría comentar así: Alguien habla a otro sobre algo en una lengua y así se relaciona. Si el lenguaje se concentra en el locutor (o remitente o escritor) ejerce la función *expresiva;* si se concentra en el destinatario, ejerce la función *impresiva (conative,* en el inglés de Jakobson); si se concentra en el tema (que Jakobson llama

19. Es decir, como unidad orgánica, que no se reduce adecuadamente a la suma de las partes, o a una asociación de simultaneidad; según los principios de la llamada psicología gestáltica.

context), ejerce la función *informativa (referential* la llama el autor). Estas tres coinciden con las de Bühler; pero el autor añade otras tres. El hablar pretende a veces establecer, mantener o interrumpir el contacto personal, sin informar ni expresar ni inducir a nada; son las llamadas iniciales de atención, la palabra final, las preguntas para asegurarse que el diálogo procede: son sobre todo las frases tópicas, generales o triviales en las que hablamos sin decir nada, para unirnos o sentirnos unidos. Malinowski señaló esta función y la bautizó con el nombre de *fática* (Jakobson la llama de contacto). Si el hablar se vuelve sobre el medio de comunicación, es decir sobre el lenguaje, aclarando el sentido de palabras, interrogando sobre una construcción, etc., entonces tenemos la función *metalingual* o metalingüística (pero este segundo adjetivo lo suelen reservar para una rama del análisis que no entra en la lingüística, como física y metafísica). Finalmente la función *poética* se fija en lo dicho como tal, que adquiere una realidad y valor de objeto, no sólo de medio.

Ahora bien, si la subdivisión saca a la luz determinados aspectos, la simplificación conserva su valor. La función metalingual es simple función informativa sobre un tema determinado y peculiar, y el mismo Jakobson lo supone cuando dice: *All these equational sentences convey information merely about the lexical code of English;* facilitar información es ejercer la función informativa. La función fática es síntesis o mezcla de expresión y llamada sin apenas contenido informativo, en movimiento dialógico, y es a la vez resultado y envolvente de toda la conversación. La función poética sería un modo peculiar de tratar el medio de comunicación.

En nuestra reflexión sobre el lenguaje inspirado el concepto de función fática serviría para subrayar la idea y experiencia de comunicación, de contacto «inmediato», que Dios quiere realizar hablando. El tema ya ha aparecido en el primer capítulo, cuando hablaba de la revelación personal por la palabra, aparecerá en el próximo acerca de la conversación, y reaparecerá en la última página de este libro. Pero en su forma típica, textos sin apenas contenido o con contenido convencional, no se encuentran en la Escritura, aunque puedan existir en la oración privada.

El lenguaje inspirado. ¿Cuál de las tres funciones asume Dios? Los que distinguen entre ideas y palabras, están inclinados a decir que Dios sólo asume la función informativa del lenguaje humano.

En una concepción puramente objetiva de la revelación, recaeríamos en la misma distinción: Dios quiere proponernos verdades reveladas. En la proposición de verdad las funciones expresivas e impresivas son accesorias y separables; serían aportación exclusiva del autor humano [20].

En una concepción puramente objetiva de la fe, es decir, una fe que tiene como objeto exclusivo «verdades reveladas», también tenemos que prescindir de las funciones expresiva e impresiva, para quedarnos con el puro informe, que es el objeto de nuestra fe. A no ser que lo expresivo o lo impresivo sean elevados a forma de proposición, sacrificando la inmediatez de la función originaria.

Ahora bien, la fe incluye ciertamente un elemento intelectual, un contenido formulable en proposiciones: la fe no es un vago sentimiento, sin contenido intelectual. Es una virtud sobrenatural por la cual «creemos que es verdadero lo que Dios nos ha revelado». Pero la definición del Vaticano I tiene un valor asertivo, no exclusivo, pues antes afirmaba que «por la fe ofrecemos a Dios el don pleno de nuestro entendimiento y voluntad» [21]. La fe incluye un elemento intelectual, pero no se reduce a él, puesto que es libre, y es principio de salvación, y compromete a toda la persona. La revelación, en sentido estricto, se puede definir como *locutio Dei attes-*

---

20. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation,* apunta sin apenas desarrollarla esta distinción: p. 336-337.

21. «Cum homo a Deo tamquam a creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 3008). La constitución *Dei Verbum* del Vaticano II insiste en la totalidad de la fe, por la que «el hombre se entrega entera y libremente a Dios». Véase la obra clásica: P. MOUROUX, *Yo creo en ti: Estructura personal del acto de fe,* Madrid 1958.

tans. Esto es asertivo, no exclusivo, en cuanto que lo supremo de la revelación es la manifestación de Dios como persona, para la comunicación. Leemos en el evangelio de san Juan: «En esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (17,3). Notemos la enorme concentración personal de la fórmula: no habla de conocimiento de objetos, sino de personas, «a ti, a Jesucristo», y por ello pertenece a ese tipo superior de conocimiento interpersonal. (Recordemos que los *Ejercicios* de san IGNACIO concentran la actividad en conocer y amar a Jesucristo.)

Ciertamente la persona desdobla su unidad en series de proposiciones; a través de enunciados parciales llegamos a reconstruir la persona que se nos ha manifestado, claro está, no por mera suma o por puros silogismos. Pero la persona no sólo utiliza proposiciones formales como medio de comunicación, sino que utiliza el lenguaje como medio total [22].

Resumiendo: si Dios quería revelar su persona a los hombres, para el trato personal, tenía que asumir como medio de comunicación el lenguaje humano en todas sus funciones. O, dicho al revés: si Dios asumió el lenguaje humano como medio de comunicación, es porque buscaba una revelación personal. «Su palabra se asemeja enteramente al lenguaje humano, excepto el error.»

Las consecuencias de este principio para la lectura e inteligencia de la Sagrada Escritura son graves. Ya no es legítimo desmontar la Biblia en varios miles de proposiciones, cada una conteniendo una verdad objetiva de fe. No es legítimo extirpar todos los elementos emocionales, expresivos, y todo lo que apela a nuestra respuesta. La Sagrada Escritura hay que leerla como obra de lenguaje total, funcionando plenamente, en la que Dios me habla.

> «Considere cada uno que por la lengua de los profetas escuchamos a Dios al habla con nosotros» [23].

---

22. Véase la lúcida exposición de estos aspectos en la obra de H. FRIES, *Creer y saber*, Madrid 1963. La constitución *Dei Verbum* formula: «En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos y trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía.»

23. Οὐ γὰρ ῥήματά ἐστιν ἁπλῶς, ἀλλὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ῥήματα, καὶ διὰ τοῦτο πολύν ἐστιν τὸν θησαυρὸν εὑρεῖν καὶ ἐν μιᾷ συλλαβῇ ... ὅτι διὰ τῆς τῶν

«Por medio de tus siervos, Moisés y los profetas, me has instruido con los libros sagrados, para que te conociera» [24].

«Este tesoro en el que están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia, es la Palabra de Dios o la Sagrada Escritura, en la cual se encuentra el conocimiento del Salvador» [25].

«Desconocer la Escritura es desconocer a Cristo» [26].

Algunos ejemplos.

Imaginemos una tesis de un manual de teología: *Deus amat populum suum:* definiciones, qué es amar, qué es pueblo, qué es pueblo suyo; divisiones, amor carnal, emocional, espiritual, pueblo de Israel, Iglesia... Argumento de Escritura; aquel verso «así amó Dios al mundo...», «Dios es amor», etc. No sé si tendría un argumento de concilios: en el índice de materias de Denzinger-Schönmetzer *amor* y *caritas* se refieren a la virtud con que amamos a Dios. Concluiría con algún escolio, consecuencias para la vida espiritual. (En el manual de teología que yo estudié había tesis sobre la omnipresencia de Dios, sobre su ciencia — incluida la de los posibles y futuribles —, no había una tesis sobre el amor de Dios.)

Comparemos esa tesis imaginaria, construida con proposiciones compuestas de conceptos, con una página de Oseas donde Dios habla en primera persona. Ruego al lector que interrumpa un momento y cambie de actitud, para escuchar la palabra de Dios [27].

1 «Cuando Israel era joven, lo amé,
desde Egipto llamé a mi hijo.

προφητῶν γλώττης τοῦ θεοῦ πρὸς ἡμᾶς διαλεγουμένου ἀκούομεν (CRISÓSTOMO, *In Gn 2*, homilía 15, 1; PG 53, 119).

24. «Ad cognitionem me tui, sacris ut arbitror, per servos tuos Moysen et prophetas, voluminibus erudisti» (HILARIO PICT.; PL 10, 171).

25. «Thesaurus iste in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, aut Dei Verbum est, aut sanctae Scripturae, in quibus reposita est notitia Salvatoris» (JERÓNIMO, *In Mt 2, 13;* PL 26, 97).

26. «Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est» (JERÓNIMO, *In Is;* PL 24, 17; CC 73, 1).

27. Entre los comentarios, véase el reciente de W.H. WOLFF, en la serie «Biblischer Kommentar», Neukirchen.

2 Cuando yo lo llamaba, se alejaba de mí:
ofrecía sacrificios a los baales
e incienso a los ídolos.
3 Yo enseñé a andar a Efraím,
lo tomaba en brazos,
y él no comprendía que yo lo curaba.
4 Con cuerdas humanas,
con correas de amor lo atraía;
le quitaba el yugo del cuello
y me inclinaba a darle de comer.
5 Pero volverá a Egipto, Asur será su rey,
porque no quiso convertirse.
6 Empieza la espada en sus ciudades
destrozando sus puertas
y los consumirá por sus delitos.
7 ¡Pueblo mío, perturbado por tu apostasía!
Llaman a Baal, y no los levanta.
8 ¿Cómo podré entregarte, Efraím,
o abandonarte, Israel?
¿podré tratarte como a Adamá
o dejarte como a Seboín?
¡Se me revuelve el corazón,
se me conmueven las entrañas!
9 No cederé al ardor de mi cólera
ni volveré a destruir a Efraím:
porque yo soy Dios y no hombre,
soy santo en medio de ti» (Os 11,1-9).

Leído el texto, hagamos una reflexión: ¿equivale el enunciado de la tesis a esta página apasionada?, ¿qué es más revelador? Los versos de Oseas, que incluyen una serie de enunciados con dominante función informativa, ponen en acción las otras funciones elementales: Dios se expresa, y me impresiona. Leído el enunciado de la tesis, puedo quedar frío e indiferente; si la página de Oseas me deja frío e indiferente, es que no he sabido leerla.

Naturalmente, el lenguaje de Oseas es simbólico y antropomórfico: pero es una analogía que me hace comprender. Dice san Gregorio Magno: «Conoce el corazón de Dios en las palabras de Dios» [28].

28. «Disce cor Dei in verbis Dei» (PL 77, 706).

A propósito he escogido un ejemplo extremo, para mostrar con mayor claridad. Ello puede dar lugar a varias objeciones: reductibles casi todas a un «no toda la Escritura es así».

Primera respuesta: bastaría un caso para demostrar que no todo el lenguaje inspirado se reduce a proposición con función informativa.

Veamos un ejemplo en que habla el hombre: san Pablo. En la carta a los Romanos, cap. 7, describe patéticamente la lucha interna del hombre. Es un crescendo vigoroso, con repeticiones, que culmina en una frase conclusiva [29]. Esta frase conclusiva tiene diversa forma sintáctica en el original griego y en la traducción latina. Para que la experiencia resulte, nos hace falta una doble lectura, con toda intensidad: presentaré una traducción del texto latino, y tras una interrupción, la traducción del griego:

«Sabemos que la ley es espiritual; mientras que yo soy carnal, vendido al pecado.
Lo que yo hago no lo comprendo: pues no hago el bien que quiero, sino el mal que odio es lo que hago.
Pero si hago lo que no quiero, concedo que la ley es buena.
Entonces no soy yo quien obra eso, sino el pecado que habita en mí.
Sé que en mí, es decir, en mi carne, no habita el bien:
pues el querer está a mi alcance, poner por obra el bien, no lo consigo.
Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero es lo que hago.
Pero si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo hace,
sino el pecado que habita en mí.
Encuentro esta ley que rige mi voluntad de hacer el bien:
que a mi alcance está el mal.
Según el hombre interior me deleito en la ley; pero veo en mis miembros otra ley
que se opone a la ley de mi alma,
y que me hace prisionero de la ley que habita en mis miembros.
Soy un hombre desdichado: ¿Quién me librará de este cuerpo mortal?
La gracia de Dios, por Jesucristo Señor nuestro» (R 7,14-25).

29. Véase algún comentario clásico: LAGRANGE, o reciente: O. KUSS, S. LYONNET.

El lector habrá apreciado una quiebra en los versos finales: el crescendo insistente culmina en una pregunta, y a la pregunta responde una exacta proposición. No es lo que esperábamos, hay aquí una quiebra estilística. Leamos según el original griego (sin saltarnos nada):

«Sé muy bien que la ley es espiritual:
y yo soy carnal, vendido bajo el poder del pecado.
Lo que obro no lo comprendo: pues no hago lo que quiero, sino lo que odio.
Pero si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo en que la ley es buena.
Entonces no soy yo quien lo obro, sino el pecado que habita en mí.
Sé bien que no habita en mí, es decir, en mi carne, el bien.
El querer está a mi alcance, el ejecutar el bien, no:
pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, lo ejecuto.
Pero si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo ejecuta,
sino el pecado que habita en mí.
Y descubro esta ley: cuando quiero hacer el bien, está a mi alcance el mal.
Me deleito en la ley de Dios, según el hombre interior;
pero veo otra ley en mis miembros, que batalla contra la ley de mi alma,
y me hace prisionero de la ley del pecado que habita en mis miembros.
¡Infeliz de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo mortal?
¡Gracias a Dios, por Jesucristo Señor nuestro!»

Según el griego, a la pregunta patética, casi desesperada, responde un grito de liberación. Pablo se debate, registrando en opuestos movimientos la batalla de la que es espectador, actor y paciente; él es el campo de batalla, la tierra disputada, y los dos contendientes a la vez. Exclama, pregunta, grita. En su lenguaje funcionan las tres funciones: enuncia, se expresa, nos impresiona.

¿Y dónde está la revelación de Dios en esta página? Es de notar que la Sagrada Escritura no sólo nos revela a Dios en su acción sobre el hombre, sino que nos revela también al hombre en su reacción frente a Dios [30]. En la página de san Pablo nos conocemos a

30. La constitución *Dei Verbum* dice: «La verdad profunda de Dios y de

nosotros mismos delante y enfrente de Dios; esta nuestra reacción nos revela mediatamente la acción de Dios en nosotros. Y por ser palabra de Dios, nos revela a Dios hablándonos e iluminándonos.

> «Así como nuestros ojos ven el mundo externo y no se ven a sí mismos, a no ser que alcancen algo sólido y bruñido, donde se refleje la visión... así nuestra alma, que todo lo ve, para verse a sí misma tiene que reflejarse en la Sagrada Escritura. La luz que de ella sale se refleja y nos hace contemplarnos a nosotros» [31].

Aquí la analogía del autor y sus personajes nos sirve. He querido traer este ejemplo de san Pablo, porque muestra muy bien las funciones del lenguaje inspirado, y porque en él no habla Dios en primera persona.

Podríamos recorrer otras muchas formas de hablar de Dios, y de comunicarse como persona. Por ahora nos basta con haber apreciado este dato fundamental: las tres funciones del lenguaje inspirado.

Estas tres funciones se pueden referir a tres aspectos también básicos de la revelación divina: el aspecto objetivo, el aspecto personal, el aspecto dinámico. Desde ahora tenemos que contar en el lenguaje inspirado con estas tres dimensiones: la dimensión de objetos o datos revelados, la dimensión del Dios personal en el acto de revelarse, la energía sobrenatural actualizada en la comunicación. Las consecuencias las iremos viendo en las páginas siguientes.

---

la salvación del hombre que transmite dicha revelación...», 2. «...Contienen enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre», 15.

31. ὥσπερ γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν τὰ ἔξω βλέποντες ἑαυτοὺς οὐκ ὁρῶσιν, ἐὰν μή που λείου τινὸς ἅψωνται στερεοῦ, καὶ ἐκεῖθεν ἀνακλασθεῖσα ἡ ὄψις ὥσπερ ἀπὸ παλιῤῥοίας ὁρᾶν αὐτοὺς ποιήσῃ τὰ ἑαυτῶν κατόπιν, οὕτω καὶ ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος, ἄλλα ὁρῶν, ἄλλως ἑαυτὸν οὐ βλέπει ἐὰν μὴ ταῖς γραφαῖς ἐγκύψῃ. Τὸ γὰρ ἐνταῦθα φῶς ἀνακλώμενον τοῦ καθορᾶσθαι ἕκαστον αἴτιον ἡμῶν γίνεται (san BASILIO, *Sobre la naturaleza humana,* 1; PG 30, 12).

Funciones monológicas. FR. KAINZ, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart 1954: I, III, A 2, «Die monologischen Sprachfunktionen».

Las tres funciones descritas se suelen llamar dialógicas, porque se refieren a un interlocutor, funcionan en la comunicación. De ellas se derivan otras tres paralelas, llamadas monológicas: por la función informativa o representativa, el lenguaje me sirve para pensar; en la función expresiva me desahogo, me escucho a mí mismo como sujeto; con la función impresiva me estimulo a mí mismo, excitándome a la acción.

Difícilmente podemos asignar a la Sagrada Escritura estas tres funciones, puesto que es palabra de Dios, vuelta hacia los lectores u oyentes. Con todo, nos sirven para examinar dos hipótesis.

A lo largo de un texto bíblico puede quedar incluido algún momento monológico, arrastrado por la corriente dialógica. Como unas memorias rigurosamente privadas que se publican muerto el autor. Puede ser que el Eclesiastés contenga algo de esta reflexión monológica; a no ser que el autor haya escogido un «yo» literario como procedimiento de estilo. Es difícil pensar que Qohelet haya escrito su obra para sí mismo; no es difícil pensar que en su obra queden incorporados algunos momentos monológicos. De modo semejante, Pablo puede incorporar algunos desahogos monológicos en sus cartas. En todo caso, repito, la corriente dialógica es más poderosa y arrastra todo lo demás: en el estado presente, la integridad de la obra está ordenada al lector. En el Cántico de Moisés hay un momento en que, por ficción oratoria, Dios aparece en monólogo interior: «Yo me decía: acabaré con ellos, borraré su memoria de entre los hombres; sólo que temía que los enemigos lo interpretasen mal...» (Dt 32,26-27)[32].

Más interesante es el caso de la oración, concretamente la oración inspirada. Por ejemplo, el salmo 73 se presenta como un monólogo, como reflexión agitada e insatisfecha sobre una doctrina tradicional: la retribución de buenos y malos. La mayoría de los salmos se presentan con pretensiones dialógicas, alabando a Dios o suplicándole.

---

32. Sobre el monólogo interior, puede consultarse R. HUMPHREY, *Stream of Consciousness in the Modern Novel*, Berkeley 1962, capítulo 2, «The techniques: Interior monologue».

Alguno ha objetado que esta alabanza humana de Dios no afecta a Dios: se queda en puro desahogo monológico, con una cierta función social si la recita la comunidad. Y alguien ha pretendido que la oración de súplica tiene una pura función de estímulo personal, cuando nos excita a la acción, o es simple desahogo, si nos deja inactivos [33].

Esta concepción es insostenible: la oración inspirada de la Biblia se presenta siempre con función dialógica: objetivamente alcanza a Dios en el orden de la gracia. Dios realmente escucha nuestra alabanza, y es nuestro máximo honor; Dios realmente se deja impresionar por nuestras súplicas, y es nuestra máxima esperanza; aun la reflexión interior es un «derramar el corazón» delante de Dios. Todo lo cual no excluye que dicha oración arrastre muchos elementos monológicos.

> «Desahogad ante Él vuestro corazón» (Ps 62,9).
>
> «A voz en grito clamo al Señor,
> a voz en grito suplico al Señor:
> desahogo ante él mis afanes,
> explico ante él mi angustia.
> A ti grito, Señor,
> te digo: "Tú eres mi refugio",
> atiende a mis clamores» (Ps 142,1.5.6).
>
> «El Señor ha escuchado mis sollozos,
> el Señor ha escuchado mi súplica,
> el Señor ha aceptado mi oración» (Ps 6,9.10).

Nuestra oración hecha con palabras inspiradas, padrenuestro o salmos, es verdadero diálogo: es respuesta a Dios por su bondad manifestada y por sus beneficios, es comunicación con Dios, es manifestación de nuestra persona a Dios, es dinamismo con que influimos en Él. Esto es antropomórfico, analógico, pero no es falso. En la oración inspirada, de modo supremo, llega a plenitud el carácter

---

33. Sobre la oración, desde un punto de vista de religiones comparadas, véase la obra de Fr. HEILER, *Das Gebet*, Munich ⁵1923. Desde un punto de vista más teológico, puede verse el artículo «Gebet» en H. FRIES, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (en la edición española: «Oración» III, 228-243).

dialógico del lenguaje humano: y esa plenitud le viene de haber sido asumido por la inspiración.

La oración inspirada es palabra de Dios, que nos enseña a orar. En ella habla el hombre. Dios no puede revelarse como pecador o necesitado; pero se revela como salvador, como accesible, interesado, compañero de viaje por ahora, y de vida por siempre.

Concluyamos con un ejemplo evangélico. La Palabra hecha carne camina un día por Galilea, y llega a la puerta de una ciudad que llaman «La Hermosa». Una viuda sale llorando detrás del cadáver de su hijo único, y Jesucristo «se emocionó al verla» (Lc 7,13). El poder de Cristo no es una omnipotencia indiferente y distante, sino que Cristo participa realmente en nuestros dolores, su corazón se conmueve. Y ésta es una constante de la Sagrada Escritura: no sólo palabra doctrinal, superior e impasible, sino palabra expresiva, en la que vibra y se comunica el afecto cordial. «Cristo se acercó, tocó el féretro — los portadores se detuvieron — y dijo: Muchacho, a ti te hablo, levántate.» La palabra de Cristo es dinámica y eficaz: brota de la compasión y la actualiza en salud y salvación. Y ésta es otra constante de la palabra bíblica: su dinamismo y eficacia para la salvación. «Y el muerto se incorporó y comenzó a hablar.» Éste es el resultado en nosotros de escuchar la palabra de Dios: nos incorporamos y comenzamos a hablar entablando diálogo con Dios.

Otras funciones del lenguaje. FR. KAINZ habla de funciones secundarias, estéticas y éticas: *Psychologie der Sprache,* Stuttgart 1954: volumen primero, III B. Su clasificación es extraña, pero la lista es interesante, y podría servir para prolongar las reflexiones.

A las tres funciones primarias, monológicas y dialógicas, añaden algunos autores otras funciones que llaman secundarias: funciones estéticas y funciones éticas. Entre las funciones estéticas entra, por ejemplo, la cuestión de la plasticidad en el género descriptivo; entre las funciones éticas, la cuestión de la mentira, eufemismo, etc.

Recientemente, Söhngen construye un armonioso sistema del lenguaje, filosofía y teología, siguiendo la línea de las funciones[34].

34. G. SÖHNGEN, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache,* Munich 1962. Véase la recensión en «Theologische Literaturzeitung» 89 (1964) 373-375, H.G. FRITZSCHE.

Su obra se compone de tres naves, con cuatro secciones en cada una: funciones lógicas, funciones estéticas, funciones energético-éticas. Las funciones lógicas son cuatro: denominación, enunciado, silogismo, término; en orden dinámico de composición sucesiva, que desemboca en la precisión conceptual. Las estéticas son cuatro: imitación de cosas, expresión de personas, metáfora, concepción del mundo; la tercera tiene un relieve capital en el libro, y domina el título. Las funciones energético-éticas son cuatro: acción eficaz, testimonio y profesión, persuasión, formación de la opinión por el diálogo. Entre las tres divisiones cuaternarias traza el autor una proporción y correspondencia ideal.

Las 120 páginas de Söhngen sirven una lectura sugestiva, bastante densa: no la voy a seguir aquí, pero recomiendo el libro como lectura ulterior. Las funciones estéticas me ocuparán, con otro enfoque, en el capítulo próximo; la función energética tendrá un puesto importante al final de este libro.

Aquí quiero notar cómo mucho de la clasificación de Söhngen puede reducirse a las funciones fundamentales que distingue la psicología: la acción y persuasión se reducen a la tercera función impresiva en cuanto obran sobre el oyente o interlocutor; la profesión es una forma de expresión, de tipo total, que compromete la persona frente a otra, en un orden moral o religioso, y a su vez puede exigir una respuesta equivalente —en la Sagrada Escritura Dios da testimonio de sí mismo, y exige como respuesta nuestra profesión, en movimiento dialógico—. Como el dinamismo de la palabra puede crear acción o convicción, la distinción de Söhngen afina diferenciando la tercera función elemental. Söhngen registra el sentido dialógico sobre todo al final del libro, da menos relieve e importancia a la distinción dialógico-monológica.

En otra dirección divide Krings: más bien que funciones, las llama formas básicas del discurso[35]. La primera es la forma discursiva: como articulación temporal y sucesiva de la unidad, por relaciones lógicas, manteniendo y manifestando la unidad, de signo dialéctico. La forma de actualización realiza la presencia en el acto de decir: lengua de la poesía, del culto. La forma existencial: mani-

35. En el término *Wort*, del «Handbuch Theologischer Grundbegriffe» (en la edición española: «Palabra», III, 282ss).

festación y a la vez realización del hombre, en compromiso. La terminología es del todo diversa, y delata su entronque con movimientos filosóficos recientes. La segunda forma nos puede interesar para comprender una palabra inspirada, en buena parte poética, y actualizada en el culto.

Consecuencias. Apliquemos lo expuesto al lenguaje inspirado. Si Dios asumiese solamente la primera función, exposición de ideas y doctrinas, por un lado, de hechos, por el otro, entonces nos tocaría a nosotros extraer este elemento «inspirado» separándolo de la ganga humana no inspirada. El producto extraído lo refinaríamos en fórmulas más claras y precisas, y ya la Sagrada Escritura no sería necesaria para el que ha llegado al estadio final (recordemos cómo las funciones lógicas de Söhngen desembocan en la formación de conceptos precisos y distintos). En las fórmulas dogmáticas y en la especulación teológica conceptual tendríamos depurada la doctrina «inspirada», y la Escritura ya no nos haría falta. Algo de esto ha sido la práctica —no proclamada ni defendida— de ciertos autores.

En cuanto a los hechos, imitaríamos la postura polémica —controversista— de Belarmino [36]. Este autor intenta probar que la Sagrada Escritura es inferior a la tradición, o incluso innecesaria. Una de las razones es porque narra muchos hechos que no tienen relación con la doctrina: no están contados para que creamos, sino que los creemos porque están contados. Como estos hechos, propuestos en función informativa, no tienen revelancia doctrinal, no hace falta elaborarlos y trasponerlos en conceptos; lo único que debemos hacer es creer que sucedieron. La única problemática es la historicidad. Semejante actitud ante la Escritura no es una fantasía que yo haya inventado.

Si la función informativa es la única inspirada, y si esta función tiene su razón de ser en la doctrina, ¿para qué tantas repeticiones en la Sagrada Escritura?, ¿para qué tantos hechos pasados que no nos interesan?, ¿para qué la búsqueda dialéctica de un Qohelet o un libro de Job?

36. J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition,* «Quaestiones Disputatae» 18, Friburgo 1962: sección VII; tr. cast. *Sagrada Escritura y tradición,* Herder, Barcelona 1968.

En la Sagrada Escritura hay doctrina, y la doctrina ocupa un lugar importante en la vida cristiana —lo veremos más adelante—. Lo injusto es sacrificarlo todo a la doctrina: el conocimiento personal de Dios, la fe como don de la persona, la gracia como trato y unión [37].

La pluralidad de funciones descrita explica en parte desde la vertiente humana por qué los santos padres podían buscar y encontrar en la Sagrada Escritura la doctrina cristiana, la oración cristiana, la vida cristiana. En este lenguaje total no se da la distinción entre doctrina y vida, teoría y práctica, que nos aqueja a los modernos; y que estamos en vía de solucionar, precisamente por una vuelta a la Escritura y a la liturgia.

La liturgia debe actualizar la Sagrada Escritura en su triple función: una lectura o proclamación que presenta los contenidos de la información, que da relieve a los valores expresivos, que llega a impresionar a los oyentes. En la liturgia debe recobrar la Sagrada Escritura su virtud dialógica.

En la oración privada, de ordinario no partiremos de «verdades teológicas», que transformamos en lengua concreta, plena y vital; sino que de ordinario partiremos de la lengua bíblica, en su integridad funcional.

Por otro sector mete el escalpelo la pretensión de una nueva interpretación existencial [38]. Inspirada (atención a la metáfora) sería la función bíblica de apelar a mi respuesta existencial; esta función se basa en el carácter de profesión existencial del autor. Pero, en cuanto función activa, es perfectamente separable y hay que separarla cuidadosamente del lenguaje concreto del autor, hay que trasponerla enteramente a otro lenguaje, para que pueda funcionar

---

37. En el comentario a la constitución *Dei Verbum* publicado por la BAC dedico un artículo al tema «Revelación y doctrina».

38. Ésta es una cuestión de actualidad, discutida en innumerables artículos: en el elenco de 1963 registra P. Nober 14 títulos referentes a Bultmann. Pero no es fácil encontrar una exposición asequible. H. NOACK, *Sprache und Offenbarung,* Gütersloh 1960, aborda la cuestión en un lenguaje difícil; en último término, defiende la necesidad de un lenguaje «mítico» (simbólico) para formular la experiencia religiosa.

L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann,* Brujas 1954. Exposición bastante clara, no tan ceñida al tema del lenguaje.

en mí. El contenido informativo, doctrina y hechos, queda fuera; y aun la función de impresionar es más bien una metafunción del lenguaje inspirado. Y la designación «inspirado» es una metáfora engañosa, que hace falta trasponer enteramente, para que adquiera sentido, es decir, virtud de impresionar.

En los manuales teológicos sobre la inspiración suele haber un capítulo que se titula *De extensione inspirationis*. Porque algunos autores operaban cortes en la Escritura, dejando fuera de la inspiración algunos segmentos: las frases casuales y dichas de paso, lo no doctrinal, lo que no se refiere a la fe y costumbres. Se trata de cortes longitudinales: en la cinta gráfica de la palabra escrita se pueden seccionar palabras, sentencias, líneas; y se podría montar el resto, para obtener un puro libro inspirado. Ni la explicación ni el planteamiento unidimensional es aceptable hoy. Un corte más profundo es el ya referido de materia y forma, contenido y estilo, materia y palabras: es la gran discusión sobre la inspiración verbal, que Pesch intenta rechazar en treinta apretadas páginas. Repito que esta limitación del carisma no encuentra adeptos hoy día.

El padre Benoit divide el capítulo sobre la extensión de la inspiración del modo siguiente: «A todas las facultades, a todos los que concurren a la formación del libro; a todo el contenido.» El planteamiento es más rico. Y podríamos, con vistas a un tratado escolar, añadir la extensión a todas las funciones del lenguaje: porque también aquí hay que rechazar una limitación impuesta al carisma del Espíritu.

6. *Tres niveles del lenguaje*

Tres niveles del lenguaje. La lengua se actualiza en tres niveles fundamentales, con algún plano intermedio y muchas zonas de interpenetración. La lengua común, la lengua técnica, la lengua literaria.

Véase *Style in Language,* editado por THOMAS A. SEBEOK, Cambridge, Mass. 1966; especialmente tercera parte: «Linguistic Approaches to Verbal Art», con artículos de C.F. VÖGELIN, ED. STANKIEWICZ, SOL SAPORTA, ARCHIBALD A. HILL; y los dos artículos finales de ROMAN JAKOBSON y RENE WELLEK. No es raro entre lingüistas de profesión tratar el lenguaje artístico como desviación de una norma; mientras que los representantes de la estilística consideran el lenguaje literario como superior realización de lenguaje.

Lengua común. La lengua común es el humus de todo el resto, es la lengua de la comunicación familiar — a la cual retornamos con gozo infantil —; es la lengua del amor, y la lengua de compartir ideales. Es una lengua de grande riqueza personal, de moderada precisión. Actualiza espontáneamente las tres funciones elementales. Unas veces nos ofrece el gusto de conocer, otras veces, con poco contenido objetivo, nos regala el gozo de la comunicación personal con el amigo, o bien nos permite la satisfacción de influir en otros con nuestras palabras.

Esta lengua de la conversación ordinaria, familiar, social se endereza toda ella a lo que se comunica, de modo que el proceso de transformar experiencias, objetos, sucesos en una serie sonora significativa, se automatiza y se hace inconsciente — nos molesta el interlocutor que «se está escuchando a sí mismo», solamente los

errores, o algún acierto excepcional, nos devuelven la conciencia del medio de lenguaje —[39].

Como las palabras no se intentan en sí, esta lengua no está pensada para perdurar, sino sólo para manifestar. Como dice Valéry, «elle se dissout dans la clarté». Está hecha para pasar, y pasando comunicar. Como un curso fluvial que todo él fuera puente entre los márgenes; como un cierre de cremallera, que pasando entrelaza dos paños. En la terminología de Jakobson-Malinowski diríamos que domina la función fática y no se atiende al dicho como tal *(message)*.

Esta lengua puede descender a una variante utilitaria, esquemática: la lengua para comprar, y pagar, y viajar (números ante todo, y el gesto para señalar o suplir); es «el alemán en quince días», el «basic english». No hay que confundirlo con el conocimiento limitado de una lengua extraña, barrera que puede superar una gran fuerza de comunicación (recuerdo un español que, sabiendo cuatro palabras de italiano, tenía en vilo con sus historias a varios norteamericanos). Esta lengua mal sabida puede ser todavía instrumento de comunicación; mientras que la lengua utilitaria es instrumento de distancia, como quien evita mancharse con el contacto.

¿Existe la lengua elemental de la conversación en la Biblia? San Jerónimo, defendiendo la inspiración de la carta a Filemón, dice:

> «En la carta a los Romanos, a las otras Iglesias, y sobre todo en la carta a los Corintios hay muchas cosas dichas en estilo sencillo, casi en lenguaje cotidiano»[40],

donde es de notar que *remissius* es término técnico de la retórica, que designa el estilo más sencillo; además el género epistolar adopta más fácilmente un lenguaje común. León XIII, defendiendo la inerrancia bíblica en los pasajes que describen la naturaleza, dice de sus autores:

---

39. Datos básicos en FR. KAINZ, *Psychologie der Sprache*, volumen tercero, III.

40. «...inveniri plurima et ad Romanos et ad ceteras ecclesias, maxime quae ad Corinthios, remissius et cotidiano paene sermone dictata» (PL 26, 637-38).

> «Más que dedicarse a las ciencias naturales, describen los fenómenos, o con metáforas, o según el lenguaje común de la época» [41].

Y Pío XII, hablando de pasajes históricos, propone una explicación semejante:

> «Donde algunos jactanciosamente acusan a los autores sagrados de falsedad histórica o de inexactitud, se trata sencillamente de las formas ordinarias de decir y de narrar propias de los antiguos, que solían usarse en la conversación ordinaria» [42].

Con todo, ni Jerónimo ni los dos pontífices recientes responden afirmativamente a nuestra pregunta, porque no se la proponen. Lenguaje común en estado puro no se da en la Biblia; en cuanto es el humus de todo, de donde parten y adonde retornan los demás, no puede faltar totalmente en la Biblia.

En la lengua religiosa de una oración privada a Dios puede perder importancia y consistencia el hablar, puede automatizarse el proceso verbal, puede discurrir uniéndome a Dios. No es ésta la lengua bíblica, ni la lengua de la liturgia.

Hemos dicho que de la lengua común crecen las demás. En el caso de la lengua inspirada, no preexiste una lengua religiosa cotidiana que se eleve después por la inspiración; sino que de la lengua común ordinaria, profana, selecciona sus materiales la lengua inspirada; salvo cuando el autor inspirado utiliza y adapta lenguaje religioso de otros pueblos. Como todas las lenguas revierten de algún modo en la lengua común, la lengua inspirada influye indirectamente en la lengua religiosa común, e indirectamente puede in-

41. «Potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora» (EB 121). «...las expresiones que entonces se usaban en la conversación ordinaria» *Dei Verbum*, 12.

42. «Cum Sacros Auctores ab historiae fide aberrasse, aut res minus accurate retulisse obiurgando nonnulli iactant, nulla alia de re agi comperitur, nisi de suetis illis nativis antiquorum dicendi narrandique modis, qui in mutuo hominum inter se commercio passim adhiberi solebant, ac reapse licito communique more adhibebantur» (EB 560).

fluir en la lengua profana: testimonio, las huellas bíblicas en la literatura occidental, y en muchos modismos de nuestras lenguas.

> Friso Melzer persigue algunas de estas huellas en la lengua alemana, sobre todo en el capítulo vii y viii de su libro *Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung.* Entre los subtítulos leemos: «Muerte de palabras paganas», «Nueva vida de palabras paganoalemanas», «Palabras derivadas del latín», «Traducciones derivadas». Como prueba, toma unas cuantas palabras cristianas de la letra D, persiguiendo su evolución semántica, sus parentescos y derivaciones. En el capítulo x leemos el título «Cómo influye la oración en la lengua». No conozco un trabajo equivalente en castellano, y sería muy interesante realizarlo. Helmut Hatzfeld, en su obra *El Quijote como obra de arte del lenguaje,* dedica un capítulo a los influjos o imitaciones bíblicas.

La lengua técnica.

El segundo nivel que nos interesa es la lengua técnica o científica.

Una madre llega al médico con su hijo de seis años: viene excitadísima. Comienza a dar explicaciones entremezcladas con frases de compasión, multiplica detalles descriptivos en una efusión de cariño, solicita el auxilio del doctor. El médico procura calmar a la madre, para eliminar datos que no le interesan e incluso confunden; coloca una cadena de preguntas, para reducir las explicaciones a síntomas; estrecha éstos hasta llegar a un diagnóstico preciso, en una lengua que la madre no entiende, pero recibe confiada; al fin añade un tratamiento y una receta.

La madre ha traído su lenguaje materno funcionando a toda máquina: pero el médico no se ha dejado «impresionar» por aquellas «expresiones», sino que por eliminación consigue su objeto. Los dolores se convierten en «síntomas clínicos», las frases genéricas se convierten en «diagnóstico» exacto y preciso. El lenguaje materno se reduce a lenguaje clínico. De modo semejante puede operar un policía o un abogado, para trasformar en informe judicial o criminal una historia agitada y controvertida.

Cuando el *homo faber* desarrolla una técnica específica, cuando

el *homo sapiens* desarrolla una ciencia, en seguida elaboran una lengua científica o técnica. También los pueblos primitivos, que poseen algunas técnicas particulares, como la pesca, la caza, etc., poseen en sus lenguas apartados técnicos precisos. En nuestra cultura occidental han sido los griegos los grandes creadores de lengua científica [43].

La lengua técnica procede de la lengua común por remoción, limitación y división.

Remueve lo personal y subjetivo, para alcanzar la máxima objetividad. Dicho de otra manera, procura inhibir las funciones expresiva o impresiva del lenguaje. Procura remover lo condicionado de la lengua concreta, para producir una lengua casi universal, o al menos, rigurosamente traducible. Emplea conceptos abstractos, que va subdividiendo hasta la máxima precisión; emplea sentencias simples, que puede delimitar con circunstancias [44].

El ideal de la lengua técnica sería la lengua absoluta. De hecho, esta lengua utópica ha sido perseguida por la logística; pero el resultado viene a ser un sistema de fórmulas matemáticas, que no es verdadero lenguaje. El extremo utópico nos muestra claramente la tendencia y dirección de semejante lengua. Como muestra Heisenberg, la física más refinada no puede prescindir de elementos de lenguaje común, en ocasiones retiene incluso formas metafóricas más o menos lexicalizadas.

En la lengua técnica las palabras no son indiferentes [45]. Importa muchísimo la fijeza de los términos, su uso riguroso; importa la exactitud de las fórmulas, con todas las piezas intocables (por eso el profesor exige en el examen «la palabrita»). A su vez, el sistema conceptual de una ciencia se convierte en instrumental de pensamiento y ulterior conocimiento: así se conjugan la cualidad de *ergon* y la cualidad de *energeia*.

¿Tenemos en la Sagrada Escritura una lengua semejante? Afinando la pregunta, ¿asume la inspiración una lengua técnica preexistente?, ¿se desarrolla bajo el influjo de la inspiración una lengua religiosa técnica? A las dos preguntas respondemos afirmativamente.

---

43. Sobre la lengua de los primitivos, FR. KAINZ, *Psychologie der Sprache*, volumen II, 90-169.

44. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga 1960, p. 392-395.

45. Contra D.J. MCCARTHY, *Personality, Society and Inspiration*, «Theological Studies» 24 (1963) 553-576.

Las leyes de tipo casuístico ocupan una buena parte de la legislación bíblica, emplean un lenguaje bastante técnico, y han sido tomadas de la cultura oriental por mediación de los cananeos [46]. Las leyes ceremoniales o rúbricas también están redactadas en lengua bastante técnica, y no parece probable que sean pura creación de los autores inspirados. Pero no hay que confundir la lengua técnica con las fórmulas fijas y los tópicos de una lengua literaria, un género literario, una escuela literaria: a pesar de su fijeza, no funcionan como términos [47].

Mucho más importante es el proceso que llamo de tecnificación, que responde a la segunda pregunta: cómo bajo el influjo de la inspiración se va formando una lengua técnica.

Tomemos tres ejemplos anteriores al proceso:

1. El Deuteronomio emplea un vocabulario propio para designar la ley y los preceptos: *ḥuqqim, mišpaṭim, miṣwot, debarim, 'edot, tora, dibrê hattora.* La serie septenaria se prestaba a una diferenciación técnica, pero el autor conscientemente mezcla y cambia los nombres, buscando más bien el sentido de plenitud, de interpenetración [48].

2. En el capítulo 7 del libro de Josué recurre como *Leitwort* la palabra *ḥerem* en diversas formas gramaticales. *Ḥerem* es la consagración a Dios del enemigo y del botín de la guerra sagrada: puede ser exterminio de la población, de los guerreros, y dedicación al culto de los objetos preciosos. La palabra cambia de sentido a lo largo del capítulo:

> «...quebrantaron la ley de la consagración... robaron de los objetos consagrados (1)... han robado objetos consagrados (11)... se han convertido en execración... si no aniquiláis la execración (12)... hay una execración en medio

---

46. Estudio básico: A. ALT, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechtes,* «Kleine Schriften» I, 278-332; revisado hoy por E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»,* Neukirchen 1965.

47. Algunos datos, con bibliografía selecta, en mi artículo *Hermeneutics in the Light of Language and Literatur,* «Catholic Biblical Quarterly» 25 (1963) 371.

48. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5-11,* Roma 1963, p. 54-58.

de vosotros... hasta que apartéis la execración (13)... el que se encuentre en estado de execración (15)».

Este cambio de sentido concreto, con la identidad de la palabra, conjura la presencia de una realidad potente, misteriosa y activa. El autor puede conjurarla literariamente, no describirla o denominarla con rigor.

3. De modo semejante emplea san Pablo la palabra *amartía*, que no es el concepto técnico de pecado individual, sino la poderosa y terrible realidad, el mundo del pecado en su manifestación activa.

No es legítimo leer estos pasajes con mentalidad técnica, ni es buena exégesis reducir a término preciso lo que el autor quiso impreciso y global.

Una palabra, una fórmula, a fuerza de recurrir en un contexto preciso, con una función idéntica, adquiere una cierta fijeza, se tecnifica. Por ejemplo, la fórmula «tierra que mana leche y miel» es de ascendencia mítica, y conjura una tierra que habitan los dioses, tierra de vegetación paradisíaca, que produce sin trabajo. La fórmula la toman los israelitas de los cananeos, la aplican fijamente a su territorio, la utilizan en los símbolos de fe y en sus derivados: y así se fija en fórmula relativamente técnica, sin perder del todo la connotación, en potencia o actualizada, de su origen mítico. Del mismo modo algunas instituciones y prácticas religiosas poseen su vocabulario y formulario fijo, que llega a adquirir una fijeza casi técnica [49].

Algo semejante puede suceder con binas opuestas o complementarias, usadas con fijeza: por ejemplo, *mamlaka* designa de ordinario el «reino», en la bina paralela *goy-mamlakto* se especializa en «pueblo - su rey»; *'am* significa simplemente «pueblo», opuesto paralelamente a *goyyim* designa al pueblo escogido, etc.

Existe el proceso paralelo de espiritualización y abstracción: un hecho y un nombre concretos y globales, pasan por la especulación,

49. En esta línea trabajan obras cuyo título es explícito: K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960. RICHTER, en su obra reciente sobre los Jueces, y LOHFINK, en su estudio reciente sobre el Deuteronomio, elaboran este elemento de las fórmulas: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn 1963, *Das Hauptgebot*, Roma 1963.

pierden su referencia material, y con ella la concreción: tal el maná, según la explicación de VON RAD[50].

Este proceso recibe un fuerte impulso en la traducción de los LXX: sea por el influjo de la nueva lengua, el griego, sea por condiciones históricas —una época más reflexiva—, sea por la distancia de hechos e instituciones, que ya se han convertido en libro[51]. Los LXX, al traducir, espiritualizan muchas fórmulas materiales, convierten muchas designaciones del Antiguo Testamento en términos: unas veces sacrificando la calidad simbólica del original, otras veces empujándola a un segundo plano. De esta manera tecnifican. Pero al mismo tiempo, la espiritualización equivale a un proceso de simbolización: en cuanto que la realidad material asume un sentido espiritual, realizando en la palabra la síntesis simbólica de profundidad. De esta manera los traductores preparan un lenguaje intermedio, que será instrumento preciso para formular el misterio de Cristo en el Nuevo Testamento. La traducción de los LXX es un puente providencial, espiritual y de lenguaje, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Naturalmente, todas estas designaciones y fórmulas en vías de tecnificación o ya tecnificadas, adquieren validez verbal en cuanto fórmulas: la palabra exacta y constante es importante. Hay que tenerlo en cuenta para la traducción.

Además, estas designaciones, fórmulas y términos pueden servir como punto de partida para elaborar una teología bíblica: sea quedándose al nivel bíblico de tecnificación, sea continuando el proceso con las posibilidades de nuestro pensamiento moderno.

En el Nuevo Testamento abundan más los elementos de lenguaje técnico, sobre todo en la especulación teológica de Pablo. Mientras que Juan es intensamente simbólico, Pablo busca a veces un cierto rigor conceptual, que siempre tendrá como límite el misterio.

Lo dicho sobre la lengua técnica interesa sobre todo a la hermenéutica. En un estudio sobre la palabra inspirada conviene notar

---

50. *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch,* BZAW 1938: *Gesammelte Studien,* Munich 1958.

51. Sobre esta traducción, consúltese los informes oficiales: *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens,* Gotinga. Entre otros autores, J. ZIEGLER e I.L. SEELIGMAN.

el hecho: dada la unidad y continuidad del Espíritu, que mueve a varios y sucesivos autores, el proceso de tecnificación puede caer bajo su acción. Es un proceso en la revelación, encarna la revelación en un progreso continuo. El lenguaje inspirado es el medio de la continuidad en marcha.

Fuera de la inspiración, una teología que quiera ser ciencia, necesariamente tiene que desarrollar, como instrumento de pensar y exponer, un lenguaje teológico técnico. Sobre este punto volveré.

La lengua literaria. EDWARD SAPIR, *Language,* Nueva York 1949 (Harcourt and Brace): capítulo XI, «Lengua y literatura». Algunas observaciones en la obra de DÁMASO ALONSO, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos,* Madrid 1950.

De gran interés es el libro de LAURENCE LERNER, *The Truest Poetry: What is Literature?* Nueva York 1964. En él expone y discute las teorías que consideran la literatura como conocimiento, como expresión, como retórica, como forma particular del lenguaje.

La lengua literaria procede también de la tierra madre, que es la lengua común. No procede de la lengua utilitaria, ni es simplemente una lengua antiutilitaria. No procede de la lengua técnica, como si fuera otra especialización paralela u opuesta —Ortega definió la poesía ultraísta «álgebra superior de las metáforas», pero estaba haciendo una metáfora—.

La lengua literaria no procede de la lengua común por remoción, depuración, especialización —la poesía pura, que quiere constituirse por depuración absoluta, o se vuelve hermética o se quintaesencia—.

La lengua literaria procede de la lengua común por potenciación [52]. Toda la riqueza de las experiencias que deseamos compartir, toda la riqueza de nuestra vida interior que deseamos comunicar, no siempre alcanzan plena objetivación en el lenguaje común de la conversación. Suple en buena parte el contexto, el conocimiento previo, los factores extralógicos que pueden acompañar el diálogo. Terminada la conversación, muchas veces sentimos la distancia, la inadecuación de nuestras palabras, que ya pasaron, y que cumplieron

52. Dice ROMAN JAKOBSON: «Poeticalness is not a supplementation of discourse with retorical adornment but a total re-evaluation of the discourse and of all its components whatsoever», *Style in Language,* p. 377.

a medias su tarea. Un chispazo instantáneo tuvimos que diluirlo en meandros prolongados, una intuición central se volvió demasiado refleja o resultó periférica, la urgencia del diálogo nos robó las palabras, la intensidad del sentimiento inhibió en vez de favorecer la expresión. Y esos momentos en que lamentamos: «no sé cómo decirlo... me faltan las palabras...»

La lengua literaria no se resigna con esta aporía, sino que intenta actualizar y objetivar en plenitud: engranando todas las funciones del lenguaje y elevando a potencia su rendimiento. El literato aprovecha todos los recursos de su lengua en orden a la expresión, aun los recursos todavía no actuados; cuando siente que la lengua le falla, no se da por vencido, sino que la ensancha y doblega; más aún, la resistencia y limitación de su lengua puede enardecerle, como el mármol al escultor.

Potenciar no es exactamente multiplicar, y en nuestro caso ni siquiera es una multiplicación de multiplicaciones. La lengua literaria ama muchas veces la densidad, la concentración. Cuánto mundo y cuánta alma en algunos poemas de pocos versos:

To see a world in a grain of sand
and a Heaven in a wild flower,
hold Infinity in the palm of your hand,
and eternity in an hour (Blake).

Por esta fuerza y para esta fuerza, la lengua literaria muchas veces estiliza, simplifica, se salta los espacios neutros.

En la lengua literaria importan absolutamente las palabras, y de ordinario se buscan con grande exigencia. No son un modo de decir, perfectamente separable de la cosa dicha. Importan las palabras en su calidad sonora, en su disposición rítmica, en su halo de connotaciones, en su resonancia semiconsciente... Muy bien formula Ch. du Bos: «Toda literatura es encarnación, y en literatura ninguna encarnación es posible si no es por medio de la palabra» [53].

Aquel pintor le decía a su amigo Mallarmé: También yo soy poeta, se me ocurren muchas ideas, pero no encuentro las palabras. Y Mallarmé le respondía: La poesía se hace con palabras. Y según Valéry:

---

53. *¿Qué es literatura?*, 1938.

> «La significación no es para el poeta el elemento esencial y único del lenguaje; no es más que uno de sus constituyentes... Igualmente, la simple noción del sentido de las palabras no basta a la poesía; yo hablo de resonancia...» [54].

Por eso la poesía es siempre parcialmente y algunas veces totalmente intraducible.

La poesía ama la multiplicidad, acepta y aun busca la ambigüedad (Empson), usa imágenes y símbolos, rehúye la lógica. La poesía funde lo objetivo con lo subjetivo, la poesía produce una presencia casi mágica.

Finalmente, la lengua literaria, que busca la permanencia de las palabras, realiza de ordinario esta permanencia en la obra literaria.

¿Encontramos lengua literaria en la Sagrada Escritura? La mayor parte del Antiguo Testamento y parte del Nuevo Testamento pertenecen a este nivel del lenguaje. En los dos sentidos antes expuestos: los autores sagrados operan con una lengua literaria preexistente, y bajo la acción del Espíritu desarrollan su propia lengua literaria.

Este hecho, que para la inspiración tiene una importancia relativa, es de enorme trascendencia para la hermenéutica. Debemos pensar que la inspiración mueve y asume toda la riqueza concreta de semejante lengua.

Por ser la Sagrada Escritura una realidad de lenguaje literario, puede poseer riqueza y plenitud. Puede ser íntegramente humana, y no sólo doctrinal; puede contener una totalidad de revelación en estado no proposicional (Escritura y tradición).

Como lengua literaria, pide una interpretación en orden a la lectura, y después de cada interpretación sigue siendo inagotable:

> «Tales son para nosotros las Sagradas Escrituras: dan a luz la verdad, y siguen vírgenes, ocultando los misterios de la verdad» [55].

---

54. «Signification n'est donc pour le poète l'élément essentiel, et finalement le seul, du langage; il n'est que l'un des constituants... De même la notion simple de sens des paroles ne sufifit pas à la poésie; j'ai parlé de résonnance...» *(L'invention esthétique).*

55. Clemente Alejandrino, PG 9, 530.

Y admite lecturas diversas, sustancialmente correctas.

Como lengua literaria puede recibir pluralidad de contenido — no sólo sentido —. Los contenidos plurales pueden ser racionalizados en la interpretación, pero no son adecuadamente racionalizables (R. Petsch).

Como lengua literaria, no es una lengua vulgar, ni hay que vulgarizarla, para ponerla al alcance del vulgo. Sino que hay que elevar a los lectores, introduciéndolos a la inteligencia inmediata. El «pueblo de Dios» no debe ser vulgo. (Téngase en cuenta para la traducción.)

Como lengua literaria, no hay que trasponerla a plano técnico: hay que retener sus símbolos, imágenes, su concreción, que descubren y encubren el misterio, sin racionalizarlo (teología).

Como lengua literaria no es simplemente conceptual: por tanto, no hay que remontarse a un supuesto estadio conceptual previo, que el autor «revistió» de formas literarias. Es anterior a los conceptos o nociones o términos, y su sentido no se obtiene por depuración sistemática de lo literario (teología).

Como lengua literaria, su interpretación no puede consistir formalmente en diferenciar conceptual y proposicionalmente los contenidos; sino que hay que pasar de una primera inteligencia elemental a otra más profunda y articulada del texto literario, y por él a los contenidos.

Como lengua literaria valora sustancialmente las palabras, en ellas subsiste, por ellas se actualiza; no subsiste ni se actualiza como idea desencarnada.

Como lengua literaria, nos exige manejar con finura la distinción «lo que el autor quiso decir». Un literato, de ordinario, dice lo que quiere decir. La distinción es legítima en cuanto se opone a la lectura superficial, ingenua, sin sensibilidad, desafinada, desenfocada. La distinción es ilegítima si piensa que el autor dice lo que no quiere y no dice lo que quiere (como si la literatura fuera una maldición que habita en los miembros del literato). La distinción es legítima en cuanto no nos quedamos en el texto, como tal texto, sino como objetivación de los contenidos en él subsistentes.

(Esta página casi me ha resultado un programa de exégesis, y creo que será necesario desarrollarlo. Las páginas siguientes lo irán haciendo, al cambiar circularmente el punto de vista: serán repetición con novedad.)

Comparación de niveles.

Nuestra separación ha sido un poco esquemática, aunque necesaria. Por la radicación de todas las lenguas en el humus de la lengua cotidiana, las comunicaciones quedan abiertas, hasta formas de compenetración. Vamos a examinar ahora los tres niveles comparativamente, mostrando oposiciones y vías de comunicación.

Lengua común y técnica.

HEINZ ISCHREYT, *Studien zum Verhältnis von Sprache und Technik*, Düsseldorf 1965.

Un caso interesante y particular de esta relación es la reciente filosofía inglesa del «lenguaje ordinario», que toma dicho lenguaje para controlar y aun refutar afirmaciones de los filósofos (Moore), y como fuente de conocimiento filosófico. El análisis, conducido muchas veces en estilo simple (Austin), reacio a los tecnicismos, con todo, echa mano de fórmulas técnicas o refina y precisa algunas fórmulas del lenguaje ordinario. Sobre esta cuestión puede verse: *Ordinary Language*, Editado por V.C. Chappell, Nueva Jersey 1964.

La lengua ordinaria precede a la técnica. Pone a su disposición palabras que se especializan en términos, ofrece formas y raíces para crear y diferenciar conceptos; a no ser que la lengua técnica importe su terminología de una lengua extranjera o antigua, como solemos hacer con el griego. Ofrece las estructuras sintácticas para la composición de sentencias y raciocinios, y suministra los materiales de empalme.

La lengua técnica devuelve a la lengua ordinaria algunos términos y fórmulas: éstos se vulgarizan, pierden precisión y rigor, y con esta pérdida enriquecen la lengua común (y los científicos se enfadan, porque, vulgarizada su ciencia, el pueblo confunde los términos). Por ejemplo, reacción en cadena, antibiótico, complejo. En nuestra cultura moderna, esta bajada de la lengua técnica a la común se verifica con muchos medios, bastante eficaces.

A veces la ciencia asume hechos obvios y simples, ya formulados en la lengua cotidiana. Al trasponer esas cosas tan simples a un nuevo lenguaje técnico, provoca un momento de estupor y otro de rídiculo: «¡Ah, eso es lo que querían decir!, pues se podía decir sin camelo.» La sociología es por ahora la campeona del procedimiento. Aunque el peligro de pedantería es palmario, la trasposición es legítima, en cuanto que diferencia el conocimiento y permite una manipulación precisa.

El Antiguo Testamento no levantó a sociología las experiencias

humanas sociales, sino que se contentó con la forma literaria sencilla del proverbio, la *etopeya,* etc.

Lengua común y literaria. E. STANKIEWUCZ, *Poetic and Non-Poetic Language in their Interrelation,* en: *Poetics,* International Conference of Work-in-Progress devoted to Problems of Poetics, Varsovia y La Haya 1961.

La lengua ordinaria precede a la literaria, y le ofrece todo como posibilidad. La lengua literaria ama una cierta distancia de la cotidiana. Suele comenzar por formas hieráticas y estilizadas, y evoluciona hacia el realismo. Pero si mantiene mucho tiempo la distancia, y progresa en ángulo divergente, puede caer en el hermetismo o mandarinismo. Entonces tiene que volver a la lengua común, para que la poesía exangüe recobre sus fuerzas (T.S. Eliot). Es la práctica constante de Ezra Pound en sus *Cantos,* y es relativamente frecuente en la poesía contemporánea.

La lengua bíblica tiene momentos de grande estilización — Génesis 1 —, o de gran refinamiento — Job —; nunca ha caído en el hermetismo o mandarinismo. En cuanto podemos juzgar, se ha alimentado constantemente de la lengua del pueblo, a quien estaba destinada. Éste puede ser uno de los sentidos de la fórmula *Sitz im Leben:* literatura arraigada en la vida del pueblo.

La lengua literaria influye profundamente en la lengua ordinaria: la cambia, la hace más flexible, la ensancha. Muchas metáforas literarias se congelan, se lexicalizan; muchas fórmulas literarias felices se congelan en frases hechas, clisés, tópicos — Leo Spitzer decía que la gramática es estilística congelada —[56].

También la lengua bíblica ha influido, a través de traducciones, en las lenguas comunes de pueblos cristianos, dejando una huella remota del paso del Espíritu por el lenguaje humano (Melzer). Estas huellas pueden teóricamente servir para remontar la corriente, para actualizar religiosamente fórmulas profanizadas: este procedimiento puede dar al lenguaje de la predicación viveza y actualidad.

---

56. En cualquier nación con historia cultural, el estudio de la lengua, ya desde la escuela, emplea modelos literarios (a mí me tocó comenzar con el Quijote a los nueve años).

Lengua literaria y técnica. La lengua técnica y la lengua literaria avanzan por caminos diversos. Una lengua técnica puede ser antiquísima, puesto que no es inaccesible al pueblo primitivo. Como sistema, la lengua literaria es más antigua que la técnica. Las relaciones entre ambas pueden ayudarnos a comprender la Sagrada Escritura.

He citado anteriormente dos textos de encíclicas recientes, y ahora hay que volver a ellos:

> «Más que investigar expresamente la naturaleza, describen los fenómenos en metáforas, o según el lenguaje común de la época; y hoy se usa también en la vida cotidiana, incluso entre hombres de ciencia» [57].
>
> «Se trata de modos de hablar y de contar comunes entre los antiguos, que solían usar en el trato ordinario» [58].

León XIII habla del lenguaje ordinario, de la metáfora —que puede entrar en el lenguaje literario— y del lenguaje científico: niega el último. Pío XII se refiere al lenguaje ordinario en un párrafo que habla de formas literarias: indirectamente excluye el lenguaje científico. Según los papas, la Biblia no está usando ni la lengua científica de la astronomía u otras ciencias naturales, ni la lengua científica de una historia crítica.

Apurando más los datos, podríamos decir que los autores bíblicos emplean un lenguaje literario, en el que sobreviven y se trasforman elementos de lenguaje común y de lenguaje técnico. La lengua del primer capítulo del Génesis no es conversacional, la

---

57. «...quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) ea secutus est quae sensibiliter apparent, seu quae Deus ipse, homines alloquens, al eorum captum significavit humano more» (EB 121).

58. «...nulla alia de re agi comperitur, nisi de suetis illis nativis antiquorum dicendi narrandique modis, qui in mutuo hominum inter se commercio passim adhibere solebant ac reapse licito communique more adhibebantur» (EB 560).

clasificación de la naturaleza está tomada de la ciencia de la época (catálogos, *Listenwissenschaft);* todo está traspuesto en un lenguaje literario de maravillosa concentración elemental: no usa metáforas, porque se sitúa en el tiempo auroral de los nombres, antes de la metáfora (a no ser que leamos como metáforas el término «lumbreras» aplicado a sol y luna); al mismo tiempo, mantiene una distancia consciente y elevada de todo lo común y ordinario, empleando palabras bien comunes.

La historia de las plagas, por ejemplo, emplea un lenguaje literario, de sobriedad y grandeza épicas, con algún toque irónico, sin bajar a lo ordinario. Y las escenas que nos pueden parecer ordinarias y comunes, en la vida de los patriarcas, en las historias de reyes y profetas, aunque parezcan a primera vista modelos de lengua ordinaria, están en realidad muy estilizadas. Porque la trasposición literaria consiste muchas veces en la sabia selección de momentos relevantes, saltando espacios neutros. Diálogos en tres o cinco intervenciones, negociaciones en una página no son hechos del lenguaje ordinario.

Cuando los escolásticos medievales hablaban de los «modos bíblicos» planteaban este mismo problema, y lo resolvían correctamente: la Escritura no emplea los «modos» (= lenguaje) de la ciencia, que son definir y precisar conceptos, argüir con silogismos y raciocinios *(modus definitivus, divisivus, collectivus),* sino los modos literarios.

Hasta aquí he señalado genéricamente el tipo de lenguaje bíblico. Es posible avanzar, comparando y relacionando la lengua literaria y la técnica.

La lengua técnica puede desarrollarse a partir de la lengua literaria, especializada en una zona: en un primer estadio depende todavía de imágenes y símbolos. El comienzo de la filosofía, en manos de los presocráticos, es intensamente simbólico. Ni el agua de Tales es nuestro H_2O, ni el fuego de Heraclito es nuestra reacción química, ni los átomos de Demócrito son los de la física nuclear. Son «elementos» captados en su calidad simbólica, y distanciados por un comienzo de reflexión filosófica. Cuando comienza una nueva etapa de reflexión filosófica, no es extraño encontrar de nuevo imágenes y símbolos, anteriores al mundo conceptual: así le sucede a Bergson, y a Teilhard de Chardin. Incluso autores tan

abstractos como los escolásticos especulan sobre el carisma profético apelando a la «luz de la verdad divina», al «espejo de la eternidad». Söhngen se complace en llenar tres páginas con unas cuantas imágenes entresacadas nada menos que de Kant [59].

La lengua técnica vuelve a la lengua literaria en un tercer estadio, después de la sistemática conceptuación. que es el estadio segundo. El tercer estadio es la didáctica. Entonces sí que emplea imágenes para «revestir» o ilustrar sus operaciones y conclusiones conceptuales; entonces sí podemos saltar de las palabras del profesor a «lo que quiere decir», «lo que quiere enseñar». Por desgracia, algunos profesores de hermenéutica sólo conocen este tercer estadio, el que ellos practican por oficio, y han querido encasillar en él a todos los poetas bíblicos [60].

La lengua técnica puede regalar a la lengua literaria algunas fórmulas y términos, que la fantasía explotará. La literalización de los tecnicismos es relativamente moderna: la usó Góngora en la poesía, la utiliza el ensayo moderno.

La lengua literaria puede desenvolverse hacia la técnica —según vimos— por depuración y racionalización del símbolo, por ejemplo, «instrumento - causa instrumental», por repetición constante de una palabra en el mismo sentido, por fijeza de una fórmula en un contexto, por espiritualización.

La lengua literaria puede ser parcialmente traspuesta en lengua técnica: por extracción del elemento cognoscitivo o proposicional con nueva formulación. Así se obtiene una especie de visión distante, una especie de paráfrasis conceptual. Por vía de extracción llegamos de ordinario a un extracto que no adecua el original. Algunos quieren hacer consistir en esto la exégesis: pero esto no es verdadera interpretación, sino trasposición. Algunos, con formación y mentalidad conceptual, pueden pensar que sólo la formulación

---

59. *Analogie und Metapher*, 65-68.

60. La clasificación corriente del Antiguo Testamento, aunque tiene su utilidad convencional, puede inducir a error: libros históricos, libros proféticos, libros didácticos. Y entre los libros didácticos están Job, y los Salmos, y el Cántico. Más aún, en las introducciones especiales es frecuente tratar la poética hebrea como introducción a los que llaman libros didácticos; y de ordinario, esta poética se reduce al paralelismo y la métrica.

conceptual es inteligible, o que es más inteligible[61]. Ello no quiere decir que interprete más fielmente un texto que no es conceptual, o que aprehenda más fielmente un contenido que es trascendente y misterioso. La trasposición conceptual no es propiamente exégesis: es una operación distinta, en extremo importante.

En el mapa de fronteras trazado tenemos planteado uno de los temas más actuales de la teología. Está planteado de algún modo el problema de la relación entre Escritura y tradición, está planteado plenamente el problema de la relación entre Sagrada Escritura y teología, entre teología bíblica y teología dogmática.

En la preparación de una *definición dogmática* se da este esfuerzo de trasposición, esta búsqueda de fórmulas más rigurosas, este tanteo de enunciados y proposiciones que formulen un contenido de nuestra fe. Unas veces serán trasposición de un pasaje bíblico, otras veces formulación de relaciones más sutiles que ligan varios pasajes. Aunque la formulación dogmática nunca puede agotar el misterio o un misterio particular, con todo, es verdadera, es definitiva, no puede ser invalidada. A su vez, no excluye otras definiciones complementarias, ni otras definiciones que continúen el esfuerzo de la anterior, con tal que no la invaliden.

Como la formulación dogmática busca el rigor y la precisión, bienes que se obtienen removiendo y limitando, se comprende fácilmente cómo la Sagrada Escritura supera en contenido de revelación a todas las definiciones dogmáticas, y sigue siempre inagotable. Si la Sagrada Escritura empleara exclusivamente un lenguaje técnico, sería bastante más precisa y mucho menos rica.

Con todo, las fórmulas dogmáticas no pueden prescindir totalmente de símbolos e imágenes, que cumplen una función esencial en la presentación del misterio de la salvación.

La formulación bíblica es superior a la formulación dogmática, en cuanto que es palabra formal de Dios; la formulación dog-

---

61. Llevado al extremo por MAX EASTMAN en su libro *The Literary Mind:* «Los poetas luchan por el derecho de los literatos a hablar vagamente y, a pesar de ello, a ser tomados en serio en una edad científica»; «el literato... posee todavía libertad soberana en el vasto reino de nuestra ignorancia». Véase también la controversia aceptada y resuelta a favor del lenguaje literario por PHILIP WHEELWRIGHT en su obra *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism,* Bloomington 1954.

mática, como palabra formal de la Iglesia — después de su cristalización fundacional —, tiene funciones específicas que no cumple la Sagrada Escritura. Así resulta que la Sagrada Escritura puede contener en estado literario la integridad de la revelación, sin bastarse a sí misma. Muchas veces lo que llamamos «interpretación auténtica» es, en la terminología de estas páginas, una «trasposición auténtica», que define, delimita una parte del contenido total, con valor asertivo, no exclusivo. Por el contrario, excluir en nombre de la Escritura las definiciones dogmáticas, sería desconocer la vitalidad de la palabra, que reclama y provoca estas varias formas de expansionarse[62].

Una segunda trasposición del lenguaje bíblico la constituye la *ciencia teológica*. Como ciencia, necesita un instrumental técnico de lenguaje: conceptos y proposiciones. ¿De dónde debe tomar y cómo debe elaborar este instrumental la ciencia teológica? Teóricamente, podemos distinguir tres caminos: o parte de las definiciones dogmáticas, o se equipa con un instrumental filosófico ajeno, o parte de las fórmulas bíblicas.

El primer camino no es linear, sino dialéctico: porque precisamente la reflexión teológica prepara las fórmulas de la definición. Es ingenuo y antihistórico pensar que las fórmulas de las definiciones se las han ido diciendo al oído, esotéricamente, los obispos y los papas, hasta el momento en que han decidido hacerlas públicas. La experiencia y la información reciente sobre el concilio Vaticano II habrán curado y vacunado a quien estuviese enfermo de semejante ingenuidad. Viceversa, en un momento dado de la historia de la Iglesia, un tratado teológico puede partir del *corpus* de definiciones existente en aquel momento: es un camino normal y necesario. Lo importante es no considerar término lo que es un camino.

La ciencia teológica se desarrolla además especulando con un instrumental filosófico exterior a la revelación. La escolástica empleó el instrumental aristotélico. Decía Rogerio Bacon:

> «La sabiduría íntegra está encerrada en la Sagrada Escritura, y se ha de explicar por el derecho y la filosofía; como el puño encierra lo que se despliega en la mano, así toda la sabiduría útil al hombre está contenida en la Sa-

---

62. Véase en «Herder Korrespondenz» 22 (1968): *Gegenwärtige Versuche der Dogmeninterpretation;* especialmente pág. 270.

grada Escritura, aunque no del todo desplegada, sino que su explicación es el derecho canónico con la filosofía»[63].

Nadie puede negar la validez y fecundidad del instrumental aristotélico en manos de los grandes teólogos escolásticos. Del mismo modo, nadie puede proclamar que ésta sea la forma mejor o única por los siglos de los siglos. Un nuevo contexto cultural puede en principio ofrecer y exigir un nuevo instrumental especulativo.

Lo que nunca puede faltar, sin grave daño, es el contacto con las fórmulas bíblicas. El lenguaje bíblico debe tener siempre un puesto, y un puesto privilegiado, en la ciencia teológica.

¿Pero no contradice esta proposición toda la explicación precedente? Si el lenguaje bíblico es literario, y el lenguaje teológico es técnico, el lenguaje teológico no puede ser bíblico.

No puede ser puramente bíblico, puede tomar el lenguaje bíblico como punto de partida, y puede mantener el contacto con el lenguaje bíblico para ensancharse y renovarse.

Que no puede ser puramente bíblico lo demuestran las mejores teologías bíblicas[64]. Un VON RAD, que se distingue por su sintonía con el mundo del Antiguo Testamento, y por sus dotes de escritor exigente, no utiliza en su teología del Antiguo Testamento un lenguaje puramente bíblico, sino que consuma frecuentes trasposiciones a un lenguaje más conceptual: «Disolución de la fe patriarcal en los cultos de fertilidad cananeos... alusión a una nueva acción salvífica... familiaridad con las acciones históricas del Señor»[65]. Esto no son fórmulas bíblicas.

En el Nuevo Testamento, donde san Pablo nos suministra una rica terminología teológica, también se siente la necesidad de continuar el proceso de conceptualizar. El gran diccionario de G. Kittel

63. «Tota sapientia concluditur in Sacra Scriptura, per ius tamen et philosophiam explicanda, ut sicut in pugno colligitur, quod latius in palma explicatur, sic tota sapientia utilis homini continetur in sacris litteris, licet non totaliter explicatur, sed eius explicatio est ius canonicum cum philosophia» *(Opus Maius)*.

64. L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* «Stimmen der Zeit» 172 (1963) 34-51.

65. «Auflösung des patriarchalischen Jahweglaubens im kananäischen Fruchtbarkeitskultus... Andeutung eines neues Heilshandelns... Vertrautheit mit den Geschichtstaten Jahwes.»

no está compuesto en un lenguaje puramente bíblico, sino que incorpora toda una tradición alemana de formulación conceptual. Pues, si a los exegetas y profesores de teología bíblica no les basta con el lenguaje bíblico, ¿cómo exigirles tal empresa a los profesores de teología sistemática?

La teología analítica, especulativa y sistemática, nunca deberán considerarse como terminadas: siempre quedarán elementos bíblicos que esperan una trasposición al lenguaje conceptual de la teología. Y volviendo constantemente a las fórmulas bíblicas, para recomenzar nuevas jornadas, la teología científica se mantendrá siempre viva. En este sentido es legítimo trabajar por una teología más bíblica: sus materiales inmediatos los encontrará en las obras intermedias —diccionarios bíblicos, temas bíblicos, monografías de teología bíblica—, y directamente en la lectura reposada y repetida del texto bíblico. Gran parte del quehacer teológico es un quehacer de lenguaje, en el sentido más profundo.

Conclusión. Hemos realizado un corte vertical en el lenguaje para reflexionar sobre sus niveles. Este corte no refleja necesariamente una sucesión histórica, como los estratos arqueológicos de un *tell*.

Cronológicamente habría que distinguir el lenguaje primitivo del lenguaje de la cultura. Para estudiar la palabra inspirada no nos ayuda mucho tal distinción, pues el lenguaje bíblico no es un lenguaje primitivo, sino que nace y crece en ambiente de cultura. Si el hebreo bíblico es pobrísimo en adjetivos, modesto en vocabulario, simple en estructura sintáctica, en cambio posee una conjugación diferenciada, y en manos de sus buenos poetas llega a un vigor elemental.

Quizás a alguno le interese saber que la lengua del Antiguo Testamento es más rica en fuerza que en refinamiento (aunque en efectos sonoros podría dar lecciones), que tiene una concreción elemental de sustantivos y verbos. Estas cualidades se refieren a la lengua que han usado y nos han legado los autores bíblicos; no son diagnóstico universal de la lengua hebrea. En cuanto a la griega, todos sabemos que es una de las lenguas mejor cultivadas que conocemos, y que el Nuevo Testamento se contenta con unas cuantas posibilidades de esta lengua.

Parte tercera

LOS AUTORES INSPIRADOS

ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ Θεοῦ ἄνθρωποι

7. Psicología de la inspiración
El mundo leonino 163. El modelo de los manuales teológicos 165. El modelo de Benoit 166. El modelo de la creación literaria 168. El artista del lenguaje 169. Un gran poeta 173. Un simple artesano 176. Un árbol 179. Un detalle de estilo 181. Un salmo de imitación 182. Una narración 185. Inspiración sucesiva 185. Nuevo Testamento 187. Síntesis 190.

8. Sociología de la inspiración
Sociología de la inspiración 195. Crítica 202. Lengua 202. Literatura 205.

9. Hablar y escribir
El problema 210. Soluciones 213. Hablar y escribir 216. Técnicas de composición 218. Composición literaria en la Biblia 219. La palabra 223.

7. *Psicología de la inspiración*

Considerada la inspiración formalmente como moción del Espíritu, no puede someterse a estudio psicológico. El proceso humano que el Espíritu Santo mueve y dirige puede someterse a un análisis especulativo, y sus resultados pueden llamarse una psicología de la inspiración, hipotética. Un título más exacto y menos cómodo podría ser «psicología del proceso inspirado».

¿Es legítimo este análisis? ¿Es útil? ¿No será mejor dejarlo en el misterio? Una objeción suena: Como es inútil analizar el proceso de pensamiento matemático que un profesor realiza en estado de gracia, y con expresa intención sobrenatural, para comprender el hecho de la gracia, así es estéril estudiar un proceso humano de conocimiento o de creación literaria, para entender mejor el carisma de la inspiración.

Esta objeción se salta una diferencia radical: mientras que la gracia no se refiere específicamente al pensamiento matemático, la inspiración bíblica se refiere específicamente a una operación de lenguaje: toda su especificación entre los carismas la recibe del objeto que ha de producir [1].

Afrontando esta cuestión, sigo la práctica común de los tratadistas de la profecía y de la inspiración.

El modelo leonino. En la práctica reciente de los manuales impera el modelo leonino, que está formulado así:

> «Nada importa que el Espíritu Santo haya asumido a los hombres como instrumentos para escribir, como si algún error se le pudiera escapar a los autores inspirados, pero no al autor principal. Pues Él, con una fuerza sobre-

---

1. Pero quien insista en la objeción, y esté persuadido de la inutilidad de semejante estudio, dispone de una solución simple: saltar a la página 185.

natural, los impulsó y movió a escribir, los asistió mientras escribían: de modo que concibieran rectamente en su mente, decidieran escribir fielmente, y expresaran aptamente con verdad infalible todo y sólo lo que Él quería: de lo contrario, no sería Él autor de la Sagrada Escritura» [2].

Leemos esta descripción de León XIII en la parte de la encíclica que trata de la inerrancia, contra los que pretendían admitir errores en la Biblia, atribuibles al autor humano y no a Dios. El pontífice rechaza tal distinción asentando un principio definido: «Dios es autor de la Escritura íntegra», y añadiendo una explicación especulativa: qué significa ser autor. La descripción no está propuesta como enseñanza independiente *in recto*, sino subordinada a la doctrina de la inerrancia *in obliquo*.

¿Qué decir del modelo leonino? Ante todo, afirmamos su validez fundamental. Un esquema psicológico conserva su validez mientras se acepta como esquema, pierde su validez si se toma como forma adecuada y exclusiva.

Dejando aparte la escritura automática y otros casos anormales o patológicos, todo proceso literario puede descomponerse esquemáticamente en tres tiempos: un tiempo intelectual de conocimiento —del orden que sea—, un tiempo de voluntad libre hacia la objetivación literaria, un tiempo de ejecución o realización. Que en la realidad los tiempos pueden montarse, que cada uno puede desdoblarse y adoptar formas diversas, eso no quita a la validez básica del esquema.

Para tratar genéricamente los problemas del proceso inspirado, es cómodo dividir esquemáticamente dicho proceso, y continuar la diferenciación dentro de cada tiempo. Es lo que hacen los autores de manuales, y lo que voy a repetir aquí, resumiendo exposiciones ajenas.

---

2. «Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae» (EB 125).

El modelo de los manuales teológicos.

1. *Entendimiento.* El autor humano puede recibir sus conocimientos directamente de Dios, por revelación previa; y esta revelación puede llegar por diversos caminos: visión, imaginación, percepción intelectual. El autor humano puede alcanzar sus conocimientos por sus propias fuerzas: por experiencia, estudios, consulta de fuentes, etc. En este caso el autor inspirado realiza un juicio interior sobre la verdad de tales conocimientos: «así es» —explícito o implícito—, y este juicio sucede iluminado por Dios «bajo la luz de la verdad divina»; esta iluminación es parte integrante del proceso inspirado. Por la luz divina los juicios son divinos: no tanto el enunciado como tal, su materia, cuanto el juicio de verdad, que es la forma del enunciado. Siendo esta forma verdad divina, nos exige el asentimiento formal de la fe a la verdad revelada. No es necesario ni ordinario que el hagiógrafo sea consciente del influjo divino en su mente.

2. «Ninguna profecía sucede por voluntad humana.» Dios mueve la *voluntad* humana de escribir, sin quitar la libertad; de ordinario, sin que el hombre sea consciente de la moción divina; la moción divina es infalible en obtener el resultado. Esencial es el influjo físico interno, a veces se da también el influjo divino moral, dirigiendo las circunstancias que moverán de hecho la voluntad del escritor. Bajo la acción infalible de Dios, la decisión del hombre es divina: Dios es autor del proceso, y por él del libro.

3. *Ejecución.* Es el hecho de escribir, que el autor humano realiza por sí o por otros; y es el hecho de formular en términos aptos y sin error. La ejecución no está dirigida por una moción sobrenatural de Dios, sino que solamente se da la asistencia divina para que las fórmulas sean aptas, y para que no se deslicen errores. Esta asistencia no es una moción física en las facultades ejecutivas.

Al leer la exposición precedente, estoy seguro de que el lector ha escuchado en su interior una oleada de preguntas y dificultades, que ni siquiera ha tenido tiempo de formular: «Aun como esquema resulta demasiado esquemático... Es un modelo psicológico primitivo... Sólo considera el caso del escritor... ¿Es la fantasía de un poeta facultad ejecutiva?, ¿qué decir de todo lo que no es juicio ni doctrina?... La formulación ocupa un rango secundario... Desconoce

la psicología del lenguaje... Se resiente de la visión de la profecía como carisma de conocimiento...»

Que se calme el oleaje, para poder entendernos y seguir discurriendo. Otros autores han sentido la insuficiencia del esquema y han procurado diferenciarlo en su especulación teológica.

El modelo de Benoit. Se puede comenzar por su último artículo, que recoge y corrige los precedentes: *Révelation et inspiration. Selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes,* RB 70 (1963) 321-370. La primera parte del artículo está dedicada a dar una visión más ancha y flexible del pensamiento de santo Tomás, 321-336; la segunda parte procura ganar anchura y flexibilidad, repasando textos bíblicos, 336-349; la tercera parte, en la que desembocan las precedentes, se ciñe al tema de los juicios especulativo y práctico.

A. DESROCHES, *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'écrivain inspiré,* Ottawa 1958. Es una tesis de 140 páginas, de tipo más bien descriptivo, y pobre de documentación.

Lo llamo así porque él ha dado especial impulso a la distinción. El mismo Benoit nos informa de que por primera vez propone la distinción el exegeta del siglo XVI Nicolaus Serarius:

> «Segundo: Dios ilumina el entendimiento del escritor: con una luz sobrenatural, o con una luz natural pero sobrenaturalmente concedida o aumentada. Y esto, o bien solamente para percibir lo dictado, o bien para juzgar de ello, o para ambas operaciones... Tercero: El juicio del escritor sobre lo dictado puede ser teórico o práctico. Teórico, cuando el escritor juzga que lo dictado es verdadero. Práctico, cuando juzga que tiene que escribirlo precisamente con tales palabras, de tal modo, en tal tiempo» [3].

3. Las *Institutiones Biblicae* (Roma [6]1951) I, 35 nos dan la cita de Serarius, tomada de la obra *Prolegomena Biblica* (Maguncia 1612): «Secundo: Intellectum scriptoris illuminat Deus luce quapiam, vel omnino supernaturali, vel naturali quidem, sed supernaturaliter data vel aucta. Et hoc vel ad percipiendum tantum, quod dicitur; vel ad iudicandum tantum, vel ad utrumque. Tertio. Hoc autem iudicium, quod a scriptore de dictatis fit, vel theoreticum est vel practicum. Illud est quando scriptor iudicat ea quae dictantur esse vera. Hoc practicum est, quando iudicat ea sibi scribenda, et his quidem verbis, isto modo, isto tempore.»

El juicio teórico tiene como objeto la verdad, el juicio práctico tiene como objeto el bien, un fin que obtener. El juicio teórico es cognoscitivo, el juicio práctico es de acción. Estos juicios existen y obran de diverso modo en los autores inspirados.

Tomemos el caso de un profeta: cuando anuncia la próxima desgracia cierta «iréis al destierro», el profeta enuncia una proposición verdadera en nombre de Dios: el juicio especulativo o teórico ha determinado el oráculo profético. Cuando el profeta predica un sermón al pueblo, para que se convierta, intenta un fin bueno: el juicio práctico ha comenzado y ha dirigido la actividad literaria, un juicio sobre el fin que se propone y sobre la aptitud de los medios.

El juicio teórico dominante suscita un juicio práctico sobre la conveniencia o decisión de comunicarlo; el juicio práctico dominante desencadena juicios teóricos parciales, que subordina a su fin. Para juzgar en cada caso del resultado, hay que tener presente quién domina y dirige la actividad: siel juicio teórico, preguntamos por la verdad, afirmamos la inerrancia; si el juicio práctico, preguntamos por la aptitud.

Ambos procesos son inspirados, analógicamente, cada uno según su naturaleza. A ambos juicios iniciales sigue un proceso de ejecución: acción de las facultades ejecutivas bajo la asistencia del Espíritu Santo. En su último artículo resume Benoit su pensamiento en tres proposiciones:

> «La composición de los libros sagrados exige juicios teóricos sobrenaturales y juicios prácticos. Estos juicios teóricos no son necesariamente anteriores a los juicios prácticos, sino que pueden ser posteriores o concomitantes. Estos juicios teóricos pueden quedar cualificados por el influjo de los juicios prácticos» [4].

También se refieren a Serarius DESROCHES y GRELOT. Quizá sea fuente de todos la amplia cita de dicho autor en *Institutiones Biblicae,* Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1951; *De inspiratione* (MERK-BEA), p. 35s.

4. «1.º La composition des livres saints exige des jugements spéculatifs surnaturels en plus de jugements pratiques. 2.º Ces jugements spéculatifs surnaturels ne sont pas forcément antérieurs aux jugements pratiques, mais peuvent leur être concomitants ou postérieurs. 3.º Ces jugements spéculatifts peuvent être qualifiés par l'influence des jugements pratiques» (RB 70 [1963] 358).

Más adelante, en el mismo artículo, siente la necesidad de una ulterior distinción propuesta por A. DESROCHES, *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'écrivain inspiré* (Ottawa 1958). En las palabras de Benoit:

> «Juicio teórico absoluto, que se refiere a la verdad en sí misma... Juicio teórico de acción, que tiene por objeto la verdad en su referencia a la obra... en cuanto posible... Juicio práctico, que tiene por objeto la verdad en su relación con el apetito recto... que tiende de forma debida al fin del arte, que es la obra» [5].

La distinción de Benoit está mirando de reojo a la inerrancia, y le permite graduar el peso de afirmación con que el autor se compromete, hasta los casos en que el autor enuncia sin empeñarse, en vistas a su finalidad, «à écrire certaines choses sans s'engager».

El artículo último de Benoit ofrece además una breve historia de las discusiones recientes sobre ambos juicios: Franzelin, Levesque, Crets, Calmes, Pesch, Merkelbach, Lagrange, Bea...

Indudablemente, el esquema que he llamado de Benoit diferencia y afina el modelo leonino. Es un progreso, en cuanto se acerca más a la realidad psicológica de la creación literaria. Con todo, creo que no satisface todas las necesidades: todavía lo centra todo en el juicio, todavía rebaja a facultades ejecutivas factores eminentemente creativos del poeta. Por eso, reconociendo el valor de tales explicaciones, me parece oportuno ensayar otro camino más positivo y más moderno: el camino de la creación literaria.

El modelo de la creación literaria. Este análisis se divide en dos etapas: la primera será una descripción típica de la creación literaria, como la conocemos de confesiones de autores; la segunda etapa será aplicar tentativamente las conclusiones a los autores bíblicos, apoyados en sus confesiones o en sus obras.

Ambas etapas suscitan objeciones graves. La primera etapa, porque no existe una doctrina común sobre la materia, sólo existen confesiones dispersas, la selección y clasificación puede resultar poco representativa. La segunda objeción es más grave, pues niega todo

5. Id. 361-362.

paralelo entre los autores de nuestra cultura y los autores bíblicos: el concepto «autor» es un equívoco, o una analogía tan distante, que no sirve para la indagación intelectual.

Cierto, los hagiógrafos no son poetas románticos ni poetas modernos. Tienen un sentido distinto de toda la literatura. Su técnica de composición es muchas veces composición de materiales ya elaborados, más que verdadera creación. Al profeta bíblico no le preocupa la obra como tal, sino la proclamación del oráculo divino. El autor bíblico no intenta afirmar su personalidad en el estilo y en la obra.

Concedidas las distancias, creo que no hay derecho a exagerar, creo que existe una suficiente analogía. Incluso a veces me viene la sospecha de si los que niegan todo punto de contacto no querrán tranquilizar su conciencia, para tratar a los autores bíblicos con técnicas autónomas; otros investigadores dan la impresión de no poseer gran sensibilidad literaria. Quien defienda que en el Antiguo Testamento no hay literatura ni poesía, tiene un concepto particular de ambos términos.

Pensemos en el Cantar de los Cantares —o en sus unidades inferiores—, en el libro de Job —aun removiendo adiciones—, en la introducción del Qohelet, en un salmo escogido, en tantas páginas proféticas. Si nuestra sensibilidad artística vibra con su lectura, es que no se trata de un mundo poético absolutamente distante del nuestro. De obras a obras descubrimos una analogía espiritual, que basta para justificar la tentativa de análisis. Además, tampoco faltan las distancias dentro de nuestra cultura: del arte poética de Horacio a la de Verlaine o Gerardo Diego hay un buen trecho.

El artista del lenguaje. H. LUSSEAU, *Essai sur l'inspiration scripturaire,* París 1930. Esta tesis, defendida en 1928, dedica un capítulo a la «Psicología del escritor», antes de desarrollar el modelo leonino. Son trece páginas. Entre los autores citados se encuentran Pesch, Billot, Schiffini, santo Tomás; hay una breve cita de Boileau y no falta Pascal; en nota se citan dos discursos, uno de M.H. Houssaye (1895) sobre Leconte de Lisle, y otro de Brunetière (1894) sobre Bossuet.

A. DESROCHES, *Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré,* Ottawa 1958. También dedica un capítulo a «La psicología del autor literario», p. 107-123. Sus autoridades son Cayetano, santo Tomás, Juan de Santo Tomás, Aristóteles. También hay una cita de Chateaubriand, una de Maritain y dos de Longhaye.

No puedo seguir tal método. Las pocas páginas que voy a escribir han de tener una base más ancha. Después de una larga familiaridad con el hecho literario y la técnica literaria, me sería imposible citar todos los autores que influyen en mi exposición. Solamente puedo citar algunas autoridades con que recientemente, en vista a estas páginas, he refrescado mis ideas.

J. MARITAIN, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Nueva York 1955, Elabora con categorías tomistas el aspecto filosófico (sobre el esfuerzo del tomismo moderno por incorporar el hecho poético, véase E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna 1954, p. 233-234). Maritain escribe con experiencia personal de escritor y con sensibilidad de lector de poesías. Su modelo psicológico es diferenciado. Interesa aquí sobre todo el capítulo 4 ,«Creative Intuition and Poetic Knowledge», donde explica la virtud cognoscitiva y creativa de dicha intuición.

BREWSTER GHISELIN, *The Creative Process*, Nueva York 1955. Confesiones seleccionadas de matemáticos (Poincaré, Einstein), músicos (Mozart), pintores (Van Gogh, Picasso), escultores (Moore), y varios literatos.

CHARLES NORMAN, *Poets on Poetry*, Nueva York 1962. Confesiones de dieciséis poetas de habla inglesa sobre la poesía; aunque no todas se refieren al proceso creativo, casi todas incluyen datos sobre la técnica literaria.

H.M. BLOCK y H. SALINGER, *The Creative Vision: Modern European Writers on their Art*, Nueva York 1960. Poetas, novelistas y dramaturgos.

W. ALLEN, *Writers on Writing*, Nueva York 1948. Es una excelente y abundante selección de testimonios, de muchos autores, la mayor parte de habla inglesa, organizados con grande acierto. Éste es el libro que más he usado, inmediatamente.

A. MAUROIS, *The Art of Writing*, Nueva York 1962. El primer ensayo habla y da consejos sobre el oficio de escritor.

MALCOLM COWLEY, *Writers at Work*, Nueva York 1959. Una serie de entrevistas con escritores de teatro y novela. Contiene muchos datos sobre el proceso y la técnica del escritor.

JOHN W. ALDRIDGE, *Critiques and Essays on Modern Fiction 1920-1951*. Una colección de ensayos de primera categoría. Además, ofrece una rica bibliografía, de la que puede interesar sobre todo II, 2, «Writers on their Craft», con 56 títulos, y II, 3, «The Artist and the Creative Process», con 89 títulos (libros o revistas).

Bastantes datos dispersos en el libro de R. WELLEK y A. WARREN, *Teoría Literaria*, Madrid 1953; original americano, Nueva York 1949.

Ensayemos la caracterización de un artista de nuestra cultura. Suele ser un hombre capaz de vivencias *intensas, múltiples;* estas vivencias en sí no son todavía de naturaleza específicamente poética, sino que pueden ser iguales a las de otros mortales: por ejemplo, un desengaño amoroso. Capaz de vivencias propias, y a la vez

de tomar en sí vivencias ajenas, reviviéndolas por misteriosa simpatía. Capaz de suscitar una vivencia no sólo por el impacto de la vida, sino también por el de la literatura: el artista puede tener una especial sensibilidad para captar obras poéticas. Y el artista se entrega a la vivencia, aceptando su intensidad y su dolor.

Recordemos la multiplicidad de Lope de Vega, la intensidad de Antonio Machado, la entrega de que nos habla Rilke, la vivencia de san Juan de la Cruz suscitada por un poema amoroso. Aunque estos caracteres parezcan de signo romántico, no son exclusivos de tal escuela (ningún autor citado es romántico): mucha literatura reciente comprometida, muchos clásicos de grande estatura (Petrarca, fray Luis) pueden reclamar semejantes privilegios —no así los ejercicios de imitación que desatan algunos escritores poderosos, como la inundación de petrarquismo en la Europa del siglo XVI—.

El artista, que así se ha entregado a su vivencia, se mantiene curiosamente *distante:* como desdoblado para contemplarla. A la entrega intensa opone un punto de observación distante y superior. Se entrega al amor y al dolor como pocos, y al mismo tiempo posee una lúcida conciencia refleja, para mirar su amor y su dolor, como cantera de trabajo. Rilke ha expresado soberbiamente estos dos elementos:

> «Oh vieja maldición de los poetas,
> que se quejan cuando debían decir
> que siempre opinan sobre sus sentires
> en lugar de formarlos, y suponen
> que lo que en ellos es triste o gozoso
> sabrían y podrían en poemas
> llorarlo o festejarlo. Como enfermos
> convierten en lamento su lenguaje,
> para decir dónde les duele, en vez
> de trasformarse, duros en palabras,
> como el cantero de una catedral
> se trasforma en la calma de la piedra.»

Réquiem para un poeta (trad. de José María Valverde) [6].

---

6. O alter Fluch der Dichter,
die sich beklagen, wo sie sagen sollten,
die immer urteilen über ihr Gefühl

Thomas Mann los ha tomado como tema de algunas narraciones: Tony Kröger, Tristan. En algunos autores la distancia es máxima: puede ser de signo clásico, o puede ser una autoironía muy moderna. También puede dominar la distancia en la visión de vivencias humanas ajenas, sin participación sincera: curiosidad fría, contemplación incluso despiadada, defensa egoísta de su postura de artista. Pero una cierta distancia, propia y ajena, la necesita el escritor.

El artista grande recibe la *intuición* inicial, central, unificadora, dominadora: tales son dramaturgos como Shakespeare y Calderón, los grandes novelistas rusos... También en poesías de menor aliento puede darse esa intuición inicial, central y dominadora, Keats, Juan Ramón, Valéry...

Finalmente el literato posee el *don del lenguaje:* con facilidad o con trabajo maneja su lengua, la somete, la ciñe, la fragua. La facilidad de Lope puede contrastar con la dificultad de Schiller; Tolstoi escribe siete veces *Guerra y paz*...

Si quisiéramos convertir las cuatro características en un proceso, conservaríamos el mismo orden: vivencia, contemplación, intuición, ejecución. Baste este esquema — otra vez un esquema — por ahora.

En el extremo opuesto al artista poderoso, miremos con respeto

---

statt es zu bilden; die noch immer meinen,
was traurig ist in ihnen oder froh,
das wüssten sie und dürftens im Gedicht
bedauern oder rühmen. Wie die Kranken
gebrauchen sie die Sprache voller Wehleid,
um zu beschreiben, wo es ihnen wehtut,
statt hart sich in die Worte zu verwandeln,
wie sich der Steinmetz einer Kathedrale
verbissen umsetzt in des Steines Gleichmut.

Dies war die Rettung. Hättest du nur *ein* Mal
gesehn, wie Schicksal in die Verse eingeht
und nicht zurückkommt, wie es drinnen Bild wird
und nichts als Bild, nicht anders als ein Ahnherr,
der dir im Rahmen, wenn du manchmal aufsiehst,
zu gleichen scheint und wieder nicht zu gleichen —:
du hättest ausgeharrt.

Se puede recordar también la distinción que hace COLLINGWOOD entre expresar emociones y delatarlas *(expressing - betraying): The Principles of Art,* VI, 7.

al probo *artesano* del lenguaje, con su moderada gracia poética, con sus hallazgos poco espectaculares; y no despreciemos al artesano imitador que no obtuvo el don de la poesía. Aun el grande artista se encuentra muchas veces a solas con su capacidad artesana: y ella puede convertirse en el punto de partida de la creación. Valéry lo formula:

> «El poeta se despierta en el hombre por un acontecimiento inesperado, por un incidente interior o exterior: un árbol, un rostro, un tema, una emoción, una palabra. A veces quien comienza la partida es una voluntad de expresión, una necesidad de traducir lo que sentimos; a veces, por el contrario, se trata de un elemento formal que busca su causa, que busca un sentido en el espacio de mi alma... Fijaos bien en esta dualidad posible de entrar en juego: a veces algo quiere expresarse, a veces un medio de expresión quiere servir de algo» [7].

Con estos datos aproximados, vamos a emprender una exploración por la tierra prometida del Antiguo Testamento. No sé si el resultado serán racimos de tamaño humano, o si nos derrotará este mundo diverso. En todo caso, vale la pena intentarlo.

Un gran poeta. Uno de los trozos líricos más intensos de todo el Antiguo Testamento es el poema de Oseas sobre la mujer infiel [8]. Aparte dificultades de detalle, nadie niega el sentido fundamental del poema, su unidad sustancial, su vigor de lenguaje. Inmediata o reflejamente, todos pueden admirar la arrolladora compenetración del plano matrimonial, el plano de la tierra, y el plano divino.

---

7. «Le poète s'éveille dans l'homme par un événement inattendu, un incident extérieur ou intérieur: un arbre, un visage, un «sujet», une émotion, un mot. Et tantôt c'est une volonté d'expression qui commence la partie, un besoin de traduire ce que l'on sent; mais tantôt c'est au contraire, un élement de forme, une esquisse d'expression qui cherche sa cause, qui se cherche un sens dans l'espace de mon âme... Observez bien cette dualité possible d'entrer en jeu: parfois quelque chose veut s'exprimer, parfois quelque moyen d'expression veut quelque chose à servir» (*Oeuvres* I, 1338).

8. Oseas, capítulo 2.

¿Podemos reconstruir el proceso creativo de este poema, partiendo del poema mismo? Podemos intentarlo, utilizando datos más narrativos de otro capítulo. Oseas aparece como un marido que ama apasionadamente a su mujer, con fuerza total y exclusiva: y esta mujer le es infiel. Estalla un dolor agudo, persistente, que se ahonda dentro de sí mismo. El amor íntegro se traspone en dolor, el dolor suscita la cólera, quiere volverse odio, para no sentir el dolor; pero no puede, porque el amor es indestructible, nostálgico, conquistador. Hasta aquí — es decir, en la reconstrucción hipotética — Oseas todavía no es un poeta, sino un marido trágicamente engañado.

En algún momento consigue distanciarse, ver su dolor, quizá se pregunta por la razón de ese dolor, quizá se queja de una elección que consideraba inspirada por Dios.

En este clima plomizo de tormenta, fulgura un rayo de luz cegadora: su experiencia queda iluminada desde lo alto, se hace trasparente, y muestra de golpe su sentido. No es Oseas y su mujer, sino Dios y su pueblo; o mejor, la experiencia auténtica de Oseas con su mujer refleja y descubre el amor de Dios por su pueblo: tuvo que ser muy dolorosa y muy profunda la experiencia del profeta, para poder reflejar la profundidad del amor divino.

Esta intuición ha sido de signo poético religioso: el poeta siente ahora la compulsión de trasformarla en poema, para que en forma de poema perdure y continúe revelando a otros ese amor divino que él ha descubierto. Se pone a la obra con toda su maestría de lenguaje, con paciente trabajo artesano: escucha y combina la sonoridad de las palabras, mide el ritmo a las frases, construye las imágenes coherentemente, tensa el dramatismo hasta el desenlace. En este proceso de ejecución le vienen nuevas intuiciones parciales o subordinadas; en la configuración verbal, el sentido se articula, se enriquece, se matiza.

Oseas desaparece, y queda su poema para siempre. Él sabe que su poema es oráculo, y como palabra de Dios lo trasmite [9], y como palabra de Dios lo recibimos y releemos nosotros.

Aceptamos como hipótesis la reconstrucción propuesta, y preguntamos: ¿dónde se ha insertado la moción del Espíritu? Supongamos que la hipótesis es sólidamente probable: ¿nos basta la ex-

9. Aunque no lo introduzca con la fórmula «así dice el Señor», etc.

plicación de Pesch: «como, por ejemplo, los poetas muchas veces sudan y pasan frío para encontrar un vestido apto para sus pensamientos»? [10]. Semejante concepción del poeta, como sastre que viste decentemente sus pensamientos, es de sabor racionalista. La poesía no es un taller de sastre, ni siquiera de alta costura.

¿Qué constituye a Oseas en autor de su poema? La experiencia de la vida, como tal, no pertenece al proceso, sino que es anterior a él: respecto al poema, la experiencia es el material previo. La intuición es el verdadero comienzo de la actividad literaria: pone en marcha e ilumina todo el proceso de objetivación. Por lo tanto, debemos pensar que dicha intuición es carismática: en ella —al menos— comienza la acción del Espíritu. El proceso de ejecución es esencial para objetivar y configurar la intuición, para trasformar los materiales en poema. Debemos pensar que todo este trabajo se realiza bajo la moción del Espíritu.

Notemos que este proceso de ejecución es todo él creativo: en él actúan armónica y creativamente los poderes del poeta sobre el lenguaje.

> «Ese estado de modificación íntima, en el que todas las propiedades de nuestra lengua están convocadas indistintamente pero armónicamente» [11].

El error de muchos autores que discurren sobre la inspiración es pensar que el poema o la obra ya están terminados antes de su configuración verbal; que ésta es secundaria y fundamentalmente indiferente, con tal de que se salve la «aptitud». En poesía y en literatura el poema sólo existe en su configuración verbal, la intuición sólo se objetiva y se hace comunicable en su realización verbal; y en ello consiste ser autor poético o literario (recordemos el dicho de Mallarmé: la poesía se hace con palabras).

Por lo tanto, esta tarea esencial no puede quedar fuera de la inspiración. ¿La podemos descomponer en una serie de juicios prác-

---

10. «...ut exemplo sunt non soli poetae, qui saepe sudant et algent ad inveniendum vestitum aptum cogitationum suarum», 414.

11. «Cet état de modification intime, dans lequel toutes les propriétés de notre langage sont indistinctement mais harmoniquement appelées» (PAUL VALÉRY, *Oeuvres* I, 1334).

ticos o especulativos de acción sobre la aptitud de la fórmula escogida? No niego la existencia de tales juicios: muchas veces son explícitos, y llegan al final de los tanteos, otras veces están implícitos en el gozo del hallazgo fulgurante. Afirmo que la realización literaria es más y es anterior a dichos juicios. Ni podemos identificar la intuición que contempla con un juicio especulativo que afirma explícita o implícitamente la verdad del enunciado. La intuición puede ir acompañada de una afirmación tácita «así es»; pero me parece difícil reducir la intuición poética a un juicio especulativo.

La poesía del Antiguo Testamento —una buena tajada— no se explica adecuadamente con el modelo psicológico de los juicios; consecuentemente, su inspiración rompe el esquema propuesto.

El ejemplo aducido como hipótesis tiene sus limitaciones de probabilidad. Comentadores de hace varios siglos, por escrúpulos morales, consideraban el incidente matrimonial de Oseas como pura ficción literaria, especie de alegoría. Muchos comentadores modernos aceptan la historicidad del hecho, como base psicológica del oráculo. Otros insisten en el carácter de acción simbólica: la acción simbólica se puede tomar como episodio real y como pura pantomima; yo creo más justa la explicación histórica. Aun los que minimizan la realidad psicológica, reconocen la intensidad del sentimiento del profeta. Es decir, quien niegue la realidad psicológica de la vivencia, tendrá que reconocer en Oseas una prodigiosa capacidad poética de sumergirse en vivencias humanas ajenas, para tomarlas como materia de su creación poética.

Un simple artesano. Saltemos del gran poeta y profeta del amor a un anónimo artesano de tiempos posteriores, que no recibió un adarme de temperamento poético. Es un amante de la ley; la ley que va siendo una realidad intermedia, sin perder la relación inmediata con Dios. Se le ocurre expresar su amor y las glorias de su amada, la ley, en versos: unos versos que digan la totalidad y la perfección. Y decide emplear un artificio de estilo, que es acróstico alfabético, y que consiste en comenzar cada verso con una letra del alfabeto. Ya lo han hecho otros en salmos breves, en el ABC de la buena esposa, en las lamentaciones atribuidas a Jeremías. En estas últimas un poema empezaba con la misma letra los tres versos de cada estrofa. Él los va

a superar a todos: para expresar plenitud, comenzará con cada letra del alfabeto ocho versos seguidos, 7 + 1; que multiplicados por las 22 letras del alfabeto, darán al «poema» una extensión de 176 versos de seis acentos cada uno. Ya la ocurrencia y la empresa no son muy poéticas.

Comienza a trabajar: en la primera estrofa —letra *alef*—, dos «dichosos», una conjunción «pero», un adverbio «entonces», una preposición «a», un pronombre «tú», una interjección «ojalá» y una primera persona verbal del futuro, que comienza con *alef*. La palabra inicial, naturalmente, condiciona el resto del verso o del hemistiquio, y de verso a verso no hay verdadera continuidad, sino mera sucesión.

La primera estrofa ha salido sin demasiados ripios. La segunda estrofa —letra *bet*— repite siete veces la preposición *be*— (con, en), y añade un «bendito»: no le ha hecho sudar demasiado. La tercera estrofa —letra *gimel*— marcha bien: «retribuye, abre, forastero, desfallece, increpaste, retira», y concluye con dos «también». La cuarta —letra *dalet*— tiene que gastar cinco «caminos».

Llega la estrofa quinta, que debe comenzar con la letra *he*. (En nuestros diccionarios hebreos completos la letra *H* ocupa muy pocas páginas.) El autor cuenta con *hinne* (mira, he aquí), que reserva para el último verso, busca afanosamente, y finalmente recurre a un ripio: una conjugación que comienza en el perfecto por la preformante *ha*. Es la conjugación que los gramáticos llaman *hifil*, y que tiene un sentido básico factitivo. Voy a traducir desdoblando con el auxiliar hacer: «Hazme entender... hazme comprender... hazme caminar... hazme inclinar... hazme apartar los ojos... haz firmes tus palabras... haz pasar mi vergüenza... mira que deseo tus preceptos.» En descargo del autor diremos que quizás no tenía nuestra conciencia gramatical de estudiantes extranjeros, y no pensaba por raíces y conjugaciones; en todo caso, su actividad literaria ha sido la caza de haches iniciales. ¿Dónde está la inspiración poética? En ninguna parte; pero la inspiración carismática debe estar.

Uno que lea esta estrofa con interés teológico la recibe entusiasmado: el autor ha rezado en ella una profunda verdad. Con todo su amor a la ley y todos sus propósitos de observarla, aquí enuncia lo más importante de la ley: que su observancia es más obra de Dios que del hombre. Los verbos factitivos lo dicen: hazme

inclinar el corazón, hazme apartar los ojos, hazme caminar, hazme comprender para que observe tu ley... Dios no sólo da sus mandamientos, sino también la fuerza —la gracia— para observarlos. Ésta es la lección teológica, incorporada en una súplica prosaica.

Volviendo a la actividad literaria: la intención del autor no era enseñar teología, sino encontrar haches. ¿Cómo interpretar este hecho artesano en términos de inspiración? Diríamos aproximadamente: la ocurrencia inicial, o elección de la forma acróstica multiplicada por ocho, sucede bajo la acción del Espíritu; la paciente y prosaica realización artesana también está dirigida por el Espíritu, de tal modo que, en el proceso de realización, el autor recibe nuevas iluminaciones con que articular y desarrollar su afecto por la ley. Este afecto ha sido la materia remota de los versos; el punto de trasformación ha sido una elección artesana.

Quien desee emplear el modelo de Benoit o de Desroches dirá que el salmo ha comenzado por un juicio práctico o especulativo de acción; que este juicio inicial ha provocado y ha cualificado otros juicios especulativos posteriores. Pero que no olvide completar el modelo de Benoit, reconociendo la importancia decisiva de la realización verbal, como proceso verdaderamente formador de la obra. Este proceso hay que concebirlo bajo la moción carismática del Espíritu.

Repasando juntos los dos ejemplos extremos, Oseas y el salmo 119, podemos repetir y comprender mejor las palabras de Valéry:

> «El poeta se despierta en el hombre por un acontecimiento inesperado, por un incidente exterior o interior: un árbol, un rostro, un tema, una emoción, una palabra. A veces es una voluntad de expresión quien comienza la partida, una necesidad de traducir lo que uno siente; otras veces, por el contrario, es un elemento formal que busca su causa, que busca un sentido en el espacio del alma... Fijaos bien en esta dualidad posible de entrar en juego: a veces algo quiere expresarse, a veces un medio de expresión quiere servir para algo»[12].

---

12. *Oeuvres* I, 1338; cf. supra, nota 7.

Éste es el momento para defender el modelo leonino contra algunas estrecheces que ha padecido en algunos manuales. El papa hablaba de una «recta concepción mental» *(recte mente conciperent)*: el término «concepción» es bastante genérico, puede referirse a conceptos bien formados, puede referirse a una concepción o idea ancha, puede referirse a la concepción de la obra. ¿Por qué interpretar a León XIII en el sentido exclusivo de conceptos y juicios? En la hipótesis de Oseas: el momento inicial de la concepción es la intuición, al que sigue la concepción genérica del plan; sigue un momento intermedio, de impulso hacia la obra; y concluye la etapa de realización creativa. También el término leonino «expresar aptamente» *(apte exprimerent)* puede tomarse en sentido amplio, como la auténtica configuración literaria de la concepción inicial (el inciso *infallibili veritate* no sería idéntico a *apte)*. Así entendidas las palabras del pontífice, podríamos insistir en el tercer tiempo, y dejaríamos provisionalmente abierto el tema de «escribir».

Un árbol. Se trata de un ejemplo probable. Valéry ha puesto un árbol encabezando la lista de incidentes exteriores que despiertan al poeta. Un profeta pasea una mañana de anteprimavera: en el paisaje campestre le sorprende un árbol ya florecido. La vista le sugiere el nombre, el profeta lo pronuncia. Al pronunciarlo, asoma la etimología implícita, que lo deriva de «vigilar», el almendro vigila o madruga para florecer; al pronunciar el nombre, le viene un relámpago de percepción «ramo vigilante, Dios vigila» *(maqqel šaqed - yahwe šoqed)*. En el nombre el árbol se ha hecho significativo de una realidad superior: Dios vigila en la historia para cumplir su palabra. El chispazo o intuición ha sido una analogía trascendente.

Reconociendo esta percepción como oracular, Jeremías tiene que trasformarla en oráculo proclamable, con su trabajo artesano. Para ello aprovecha una fórmula ya conocida, quizás tópica desde el tiempo de Amós:

> «Recibí la siguiente palabra del Señor: ¿Qué estás viendo, Jeremías? Respondí: Veo un ramo de almendro. Y el Señor me dijo: Has acertado viendo, porque yo velaré para cumplir mi palabra» (Jr 1,11-12).

Según esta reconstrucción, el proceso inspirado comienza con el chispazo de comprensión, sigue por el movimiento o impulso, continúa por el trabajo artesano. Este último apenas ha tenido valor creativo, pues ha consistido en rellenar una fórmula preexistente.

Me gusta comparar este ejemplo de Jeremías con un poema castellano de Antonio Machado. El poeta paseante contempla un olmo, hendido por un rayo —diríase muerto— con unas inesperadas hojas tiernas en la punta de alguna rama. Y en el árbol reverdecido, el poeta intuye el misterio de la vida, de la primavera, de la esperanza: el árbol es una intimación para su melancolía. Y decide —impulso— anotar este descubrimiento, antes que el árbol sea talado:

. . . .
olmo, quiero anotar en mi cartera
la gracia de tu rama verdecida.
Mi corazón espera
también, hacia la luz y hacia la vida,
otro milagro de la primavera.

El poeta de Castilla ha descubierto un sentido humano trascendente en el olmo; el profeta de Anatot, polarizado por su elección, ha descubierto un sentido divino en el almendro. El profeta ha conformado su descubrimiento en una forma tópica, de ascendiente reconocido y brevedad incisiva; el otro emplea una forma personalista de confesión, revelando su alma frente a la revelación del árbol.

Límites de probabilidad. Lo del paseo por el campo es reconstrucción: puede haber mirado desde la puerta o por la ventana. La rama florecida dicen algunos que es un bastón de almendro (no sé si es tan fácil de reconocer la especie de madera); aun así, el funcionamiento del nombre subsiste, con menos aureola poética. Y los que supongan una visión extática o de sola la fantasía, conservarán el funcionamiento poético del nombre. Pero no hace falta recurrir a visiones extraordinarias, cuando sabemos que Jeremías recibe un oráculo viendo trabajar a un alfarero; ni debemos pensar que una cosa tan casera como una olla hirviendo que se sale tenga que haberla visto el profeta en visión preternatural.

El ejemplo de Jeremías nos ha ilustrado el papel de la tradición

artesana en la realización del poema; y con ello nos ilustra buena parte de la literatura y de la poesía del Antiguo Testamento, donde tanta importancia tiene la tradición formal, géneros y fórmulas.

Además Jeremías habla en sus confesiones del impulso interior incontenible que le mueve a objetivar la palabra interior recibida.

> «Me dije: No me acordaré de él,
>   no hablaré más en su nombre;
> pero ella era en mis entrañas fuego ardiente,
>   encerrado en los huesos:
> intentaba contenerlo,
>   y no podía»   (Ier 20,9),

como la «coacción espiritual» *(spiritual compulsion)* que confiesa STEPHEN SPENDER en su artículo *The Making of a Poem*[13].

En el mismo pasaje refiere Jeremías que su oráculo es un gritar: «¡Violencia!» Según Von Rad, es el grito del oprimido que reclama protección o justicia[14]. Caben diversas explicaciones de este grito: *a)* que sea un resumen, que sustituye aquí a oráculos íntegros, por razones funcionales; en tal hipótesis, no estamos ante una forma nueva, irreductible; *b)* que sea la palabra germinal de algunos oráculos; en tal hipótesis, sería una forma reductible, por ejemplo, al oráculo del almendro; un grito escueto se convierte en el germen que da el tema y el tono a todo el oráculo; *c)* que el grito constituye el oráculo entero: una inspiración elemental sugiere el nombre y lo hace gritar; en tal caso, de intuiciones y juicios y trabajo literario no queda nada. El grito desnudo adquiere su sentido concreto en el contexto vital del pueblo. Pero hay que decir que estos supuestos gritos oraculares no están recogidos autónomamente en las colecciones proféticas, lo cual no excluye absolutamente su existencia en la actividad profética oral.

Un detalle de estilo. Vamos a mirar por encima del hombro al profeta Isaías, mientras da forma literaria a la querella matrimonial de Dios con su pueblo o su ciudad. El grito *ay* se puede decir *ayka, ayk* (en pronunciación posterior

13. R.W. STALLMAN, *Critics and Essays in Criticism 1920-1948,* Nueva York 1949.

14. G. VON RAD, *Das erste Buch Moses* I, 104; II, 162.

será *eka, ek):* el profeta escoge la forma bisílaba. La palabra ciudad se puede decir *'ir* o *qirya:* el profeta escoge la segunda forma. ¿Por qué? Para responder basta leer en voz alta las dos alternativas (¡acentos agudos!):

'ayk hayeta lezona 'ir ne'mana
'ayka hayeta lezona qirya ne'mana (Is 1,21).

La realidad concreta del poema, del verso, cambia con esta quíntuple rima enfática. No hablemos aquí de juicios, si no es la elección de una alternativa estilística (Marouzeau: el estilo es elección). El verso no es un simple enunciado o un juicio de verdad: es un grito y una queja, en que Dios se expresa. El contenido cognoscitivo está disuelto en la expresividad. Si el poeta añade dos grados de fuerza a la expresión divina, añadiendo dos rimas en *-a,* también esto está inspirado, porque revela más e impresiona más. La intensidad es una dimensión del espíritu (Bruno Snell), que interesa en la comunicación personal, e interesa al lenguaje literario. Debemos pensar que el trabajo artesano, estilístico, de Isaías ha sucedido bajo la moción del Espíritu, y el resultado es relevante. Notemos, de paso, cómo el lenguaje literario asume y potencia las funciones del lenguaje ordinario.

Un salmo de imitación. Por un momento vamos a prescindir del origen del salmo 29. El arranque del salmo es la experiencia de una tempestad: la experiencia en sí no es más que el material. En la experiencia sobrecogedora de la tempestad el hombre ha captado la presencia terrible y fascinadora de Dios: la tempestad se ha ofrecido como teofanía, como manifestación de Dios en poder, a la visión simbólica. Esta penetración de sentido trascendente es el punto de ignición del poema. Para objetivar la percepción central el poeta escoge la forma del himno litúrgico, y esta elección inicial determina una actitud dominante conformadora del poema: alabanza comunitaria. Para realizar el poema estiliza la tormenta en siete truenos, sustantivos, casi corpóreos, sujetos activos. Estos elementos han ido apareciendo en la ejecución, intensamente creativa.

Hasta aquí el caso parece fácilmente reductible al ejemplo tí-

pico de Oseas. Sólo que entra un nuevo factor: el salmo, con toda probabilidad, es de origen canaceo, y ha sido adaptado por un autor bíblico, inspirado. Este dato probable nos impone una pregunta: ¿Quién es el inspirado?, ¿dónde se inserta y cómo obra la acción del Espíritu? La respuesta será otra vez tentativa.

El autor israelita ha tenido una experiencia semejante de una tormenta, cosa nada difícil tratándose de un fenómeno elemental, y de un pueblo con apertura simbólica. Deseando objetivar esta experiencia, encuentra el salmo cananeo, reconoce su aptitud, y ejecuta sobre él retoques, adiciones, cambios. Sería un caso algo parecido a la ejecución que vimos en Jeremías: más imitativa que creativa, no menos inspirada.

Cabe otra hipótesis: el poeta israelita lee el salmo cananeo, y vibra con la lectura; por la fuerza de la palabra poética, que hace presente el fenómeno, el lector repite una experiencia semejante a la del autor, sólo que en un contexto de fe yahvista. Ha habido continuidad y homogeneidad, en cuanto que el lector ha repetido la experiencia religiosa; ha habido trasposición, en cuanto que el sentido religioso se ha especificado en el nuevo contexto significativo. Ahora el lector quiere objetivar literariamente su experiencia, provocada por el poema leído, y encuentra que la mejor forma de hacerlo es el mismo poema, adaptado, en un tiempo de ejecución, al contexto de su fe: el nombre de Dios, la relación con el pueblo. El resultado de esta actividad es un nuevo poema literario, parecido al anterior, y sin embargo distinto en su realidad concreta. La adaptación ha sido creativa, en cuanto que ha modificado sustancialmente el sentido: porque el cambio de sentido no se mide estadísticamente por el número de palabras cambiadas, sino por el cambio de sistema inducido, quizás con economía de medios. En esta segunda hipótesis, podríamos colocar la moción del espíritu desde el momento de la experiencia poética en nueva clave, en la elección básica del modelo, en la adaptación artesana al nuevo uso religioso. Notemos que en esta explicación admitimos un plano común religioso.

Y en esto se distingue de un ejemplo nuestro, rigurosamente controlable: el poema del pastorcillo de san Juan de la Cruz. Conocemos el poema amoroso original, que no sobresale entre otros del género y de la época. El gran místico, polarizado exclusivamente

hacia su Señor Jesús, lee el poema y lo siente en llama viva. Deseando objetivar y comunicar este incendio interior, toma el modelo, le da unos toques y traspone todo el poema a un nuevo sistema de significación. El resultado es prodigioso. Un crítico positivista, antes de descubrirse el modelo, habría sospechado y rastreado posibles dependencias en los versos de san Juan; otro crítico positivista, después del hallazgo original, encontraría en él la clave entera del poema cristiano, y remontándose al modelo, no se molestaría por la obra de san Juan, «plagio sin apenas un detalle original». Este crítico, que yo invento para mi caso particular, no se ha enterado del poema: no lo ha comprendido, y naturalmente, no lo ha explicado; diría que ni se ha molestado en comprenderlo, porque la genética y la estadística no son las antenas de la recepción poética. Lo que hizo san Juan lo hicieron muchos autores españoles del siglo de oro, creando así toda una literatura que llaman «a lo divino», en la que obras profanas inspiran obras religiosas. En toda esta actividad secular hay obras más modestamente artesanas, y otras más tocadas de gracia poética [15].

El ejemplo de san Juan consumaba la trasposición desde un plano profano a otro religioso, por las analogías del amor. Así puede iluminar un movimiento semejante de autores bíblicos: por ejemplo, un canto de trabajo —que significa un canto de amor— que significa el amor de Dios por su pueblo (Is 5,1-7); un canto de centinela (Is 21,11-12); quizá sea de este orden la trasposición religiosa del Cantar de los Cantares.

No dudo de que en el caso del salmo 29 se puedan aislar juicios especulativos de acción, sobre el uso del salmo cananeo en la liturgia israelítica; y juicios prácticos sobre las adaptaciones oportunas para realizar la trasposición. Si el primer juicio es explícito, los otros acompañan implícitamente el trabajo artesano, y aun son posteriores al tanteo y la elección. Pero no sé si en este caso es particularmente útil esta vía de disección. En cambio, los tiempos de concepción y de ejecución del modelo leonino, anchamente interpretados, pueden servirnos.

15. DÁMASO ALONSO, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid 1950, p. 256-258, y el resto del capítulo, que trata de la poesía «a lo divino».

Una narración. La narración de las diez plagas en el libro del Éxodo no es un trozo lírico, ni brota inmediatamente de una intensa experiencia: es una narración de aliento épico, y revela un calculado proceso de composición. No se puede razonablemente dudar de que el autor de la narración en su forma actual ha utilizado narraciones preexistentes, que en aquel momento estaban recogidas en una narración yahvista y en una segunda versión sacerdotal.

Algunas plagas eran puro duplicado, otras eran libres variantes, otras no coincidían. El papel de los personajes, los estribillos, algunas fórmulas fijas son diversos. No importa: nuestro autor toma estas dos versiones como base y materia para una composición. Elige el número diez, como estructura numérica sencilla; maneja este número con intención significativa: serán siete más tres. La primera y segunda plagas resultan ambiguas, la tercera es decisiva, «el dedo de Dios»; en la cuarta comienza una segunda onda creciente, que se amansa en la sexta, preparando la solemnísima plaga séptima, sonoramente anunciada, teofánica, y que arranca una confesión «he pecado»; antes de la octava un nuevo prólogo divino, y con ella comienza un nuevo movimiento de concesiones, hasta la final fortísima de los primogénitos. No detallo aquí otros procedimientos para igualar, suavizar diferencias (no siempre con éxito). El resultado final es una narración épica, dinámicamente compuesta, y como tal, obra del autor último (espero que ningún lector confundirá «épica» con «pura ficción»).

En este caso lo más creativo ha sido el trabajo de composición, puesto que materiales y fórmulas estaban dados; la ejecución queda subordinada a la construcción; y a todo preside una entonación épica, que revela la grandeza de la acción divina. Habría que situar la moción inspiradora en todo el proceso constructivo, desde la elección inicial, hasta que el trabajo está terminado. No sería difícil aplicar a este caso el modelo de los juicios especulativos de acción, o la teoría de la concepción.

Inspiración sucesiva. El último caso es de importancia especial, porque muchas partes del Antiguo Testamento, como llegan a nosotros, han sido compuestas con métodos semejantes. Además de explicar múltiples casos bíblicos, nos

propone una pregunta importante: ¿Estaban inspiradas las formulaciones previas? ¿O sólo es inspirada la última, la canónica?

Es la cuestión de la «inspiración sucesiva». Todavía en tiempos de Pesch se podía pensar la composición de los libros sagrados un poco al estilo moderno: Moisés escribe su Pentateuco, Isaías escribe y edita su libro, etc. Cosa insostenible hoy. Muchos libros bíblicos van creciendo en una serie de etapas literariamente creativas: tradiciones locales, composición del yahvista, versión variante del elohísta, reflexión cúltica de un cuerpo sacerdotal, nuevas redacciones y combinaciones...; o cantares de gesta profanos y religiosos, colección en unidades mayores, unificación con un principio religioso, adición de un marco de reflexión teológica (libro de los Jueces); o adición de dos versos finales al salmo 51 para uso durante el exilio; o adición de un verso para enderezar a Judá un oráculo dirigido a Israel; o composición de tres oráculos autónomos en nueva unidad dinámica en tres tiempos (Is 8), etc.

¿Tenemos que imaginar al Espíritu Santo cruzado de brazos, contemplando todo el trabajo literario de los hombres, hasta que decide intervenir, justo, justo en la etapa final? ¿Tendremos que considerar inspirado únicamente al colector, al editor que corrigió? ¿Tenemos que suponer que la inspiración amanece en tiempos posteriores, entre el destierro y Esdras?

Las preguntas se responden solas. Una visión tan pobre de la inspiración, que aleja al Espíritu Santo en los momentos más creativos, y le abre la puerta cuando no hay casi nada que hacer, al momento de cerrar la edición, me parece inaceptable. De un modo o de otro tenemos que aceptar la «inspiración sucesiva», como explicación correcta de principio. Donde ha habido verdadera contribución literaria religiosa, allí ha actuado el Espíritu. En la etapa profana y neutra, o no israelítica, no es necesario postular la inspiración; en la etapa de simple colección, sin contribución literaria, tampoco. Los libros bíblicos han crecido orgánicamente con la vida del pueblo, y el Espíritu Santo no ha mirado indiferente este crecimiento, sino que Él mismo lo ha movido con su soplo misterioso y eficaz.

Grelot soluciona la cuestión distinguiendo tres especies de carismas emparentados: 1) carisma profético en el Antiguo Testamento y apostólico en el Nuevo, para la proclamación de la pala-

bra de Dios; 2) carismas funcionales de lenguaje para la conservación, elaboración, desenvolvimiento de dicha palabra; 3) carisma escriturario, para fijar los escrito el resultado de lo anterior. Los tres se refieren a la palabra, al lenguaje, en grado diverso; el último es el menos intenso, aunque esencial a la constitución del «libro» sagrado [16].

La entonación [17]. Otra consideración sugerida por el ejemplo de las plagas. He hablado de la «entonación épica», que en el poeta es una actitud de espíritu frente a su tema, y en la obra es una estructura unificadora. Podemos asignar a esta «entonación», en cuanto actitud del autor, una función creativa, por su influjo sobre toda la ejecución, sobre la obra entera en su unidad. Si no se identifica con la intuición inicial, brota fácilmente de ella. Por lo tanto la colocamos bajo el influjo de la inspiración.

Con actitud heroica ha visto y tratado el autor a su personaje Judit. Con actitud irónica ha tratado el genial narrador a su personaje Jonás. Con compasión lírica escucha Joel mugir a las vacas hambrientas. Con actitud dramática contempla Nahúm la salida de Nínive, o el autor del libro de Daniel el traspaso de los imperios durante la cena de Baltasar.

Esta actitud del autor determina la concreción de la obra y en ella se objetiva: y desde allí determina la actitud del lector que sabe sintonizar. Por eso adquiere una función reveladora importante, a veces tan importante como el hecho narrado.

Por otra parte, me parece muy difícil reducir esta actitud central o entonación a juicios de cualquier clase, y no puedo pensar que factor tan importante quede fuera del carisma de la inspiración.

Nuevo Testamento. He repasado unos cuantos casos típicos del Antiguo Testamento. Frente a ellos se podría aducir otra serie menos poética, más didáctica, más ru-

16. P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968, cap. II.

17. Sobre la entonación, véase W. KAYSER, *Das sprachliche Kunstwerk*, Berna 1948. En la última parte del libro desarrolla su teoría de la actitud, *Haltung*.

tinaria. En ellos encontrará más fácil aplicación el modelo leonino, o el modelo psicológico de los juicios.

El Nuevo Testamento presenta en su conjunto menos variedad. Los evangelios se van formando en una etapa de tradición oral, cuando todavía son «evangelios». En esta etapa van recibiendo forma literaria: es decir, formas de composición en unidades mayores — como la pasión —; esquemas o patrones en unidades menores, que se repiten como géneros — género milagro, género parábola, etcétera —; y fórmulas más o menos fijas. Así llega el «evangelio» a convertirse en un material preformado, que los evangelistas utilizan en sus obras originales.

Los evangelistas hacen verdadera labor literaria personal: por eso cada uno ofrece una imagen de Cristo diversa y complementaria. Retienen muchas formas y fórmulas del material que elaboran, e imponen la forma superior, sea de movimiento narrativo, sea de interpretación teológica. Sin duda, el trabajo literario de los evangelistas está inspirado: desde la intuición o concepción inicial, que sería la personal inteligencia del misterio de Cristo, hasta el resultado final de un paciente trabajo literario. No es tan cierto que la etapa previa esté inspirada: pero, dada la influencia decisiva de dicha etapa en la formulación definitiva del evangelio, es razonable suponer que haya sucedido bajo el carisma de la inspiración [18].

Las epístolas son principalmente doctrinales, con zonas parenéticas. En muchos casos, fijan definitivamente fórmulas de la predicación apostólica, y nos plantean el problema del decir y escribir (del que trataré más adelante). La primera carta de Pedro se presenta como trabajo de colaboración: «Os he escrito brevemente por medio de Silvano, hermano fiel»: parece ser que el trabajo de Silvano fue algo más que el de amanuense; en cuanto colaboró eficazmente a la formulación definitiva del mensaje, debemos considerarle inspirado. La carta a los Hebreos parece ser una homilía aprobada y recomendada por Pablo: no es justo pensar que la inspiración comience sólo cuando Pablo la aprueba, sino que debemos considerar a su autor verdaderamente inspirado.

---

18. Sobre los evangelios se puede consultar: X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'Histoire de Jésus*, París 1963. J.R. SCHEIFLER, *Así nacieron los Evangelios*, Bilbao 1964; con bibliografía selecta y clasificada, y riquísimo material de información detallada en las notas.

Las epístolas incorporan a veces fórmulas litúrgicas: por ejemplo, se refieren a «cantos inspirados» (πνευματικαί: Eph 5,19; Col 3,16); citan himnos o fragmentos (Phil 2), profesiones de fe (1C 15,3ss).

En el Nuevo Testamento sucede además una colosal trasposición del Antiguo, a la luz del acontecimiento de Cristo. No se trata solamente de aplicar unas cuantas profecías explícitas, o de aclarar otras implícitas; no se trata solamente del uso homilético o teológico o parenético de pasajes selectos del Antiguo Testamento. Es algo más profundo y radical: todo el Antiguo Testamento, como libro, es conducido a su plenitud de sentido, que todavía no había alcanzado; todo entero es introducido en un nuevo contexto de energía trasformadora. No se niega el sentido precedente: pues para llenar no hace falta vaciar primero. Ni se deforma el sentido precedente: pues la trasformación consuma un movimiento, imponiendo una forma superior, que asume las precedentes. De esta manera todo el Antiguo Testamento, como libro, queda convertido en evangelio. Es una doctrina favorita de Orígenes:

> «Cuando el Logos los tocó, alzaron los ojos y vieron a Jesús solo, y a nadie más. Moisés —la ley—, Elías —la profecía— se han convertido en una sola cosa, se han identificado con Jesús, que es el Evangelio. Y ya las cosas no son como antes: ya no son tres, porque los tres son ahora un solo ser»[19].

> «Respondería a esto que la ley y los profetas, antes de la venida de Cristo, que había de esclarecer sus misterios, no contenían el mensaje que incluye la definición de evangelio. Pero cuando vino el Salvador y dio un cuerpo al evangelio, entonces, con el evangelio, lo convirtió todo en una especie de evangelio»[20].

---

19. *Hom 6 in Lev 2.*

20. Λεχθείη δ'ἂν πρὸς τοῦτο ὅτι πρὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἅτε μηδέπω ἐληλυθότος τοῦ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος, οὐκ εἶχον τὸ ἐπάγγελμα τοῦ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ὅρου. Ὁ δὲ Σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας, τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν (ORÍGENES, *In Io* I, 8; PG 14, 33; GCS 4, 11). «Los libros enteros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan

Esta trasposición la realiza primero Cristo en su encarnación, y la va explicitando en sus palabras: cuando anuncia en la sinagoga de Nazaret «que hoy se ha cumplido esta escritura» (Lc 4,21), cuando va comentando «porque está escrito»; y sobre todo cuando, después de la resurrección, explica a sus apóstoles el misterio pascual «abriéndoles las Escrituras». No es del todo exacto decir que la Iglesia recibe la Biblia de la sinagoga: sólo mediatamente, porque Cristo es quien entrega a su Iglesia el Antiguo Testamento. Y en esta acción, da un ejemplo, que siguen los apóstoles y demás escritores del Nuevo Testamento, y los santos padres, y tantos teólogos.

Ahora bien, esta trasposición de sentido, este llenar de sentido, es una auténtica actividad literaria; Lohfink la llama un «acto hagiográfico» [21]. Porque es un dar forma literaria a la nueva realidad misteriosa; y es un completar el sentido de fórmulas literarias que estaban en camino. Si alguno, este acto tiene que estar movido por el Espíritu. Por eso trae como consecuencia ineludible la «inteligencia espiritual» del Antiguo Testamento [22].

Síntesis. Al final de la variedad, yo también quiero proponer un esquema, complementario de otros. Tendrá tres tiempos: materiales - intuición - ejecución.

1. *Materiales.* La materia puede ser una experiencia vital, propia o ajena —de algún modo se hace propia—; o una serie de experiencias que se acumulan en la conciencia con el ritmo observación-reflexión. La materia del novelista puede ser su propia vida y la vida en torno, que él contempla o descubre. La experiencia puede haber sido provocada por la vida o por la lectura literaria. La materia puede ser un conocimiento puro, pueden ser informes, pueden ser materiales literarios preelaborados.

En rigor, estos materiales todavía no pertenecen al proceso creativo, y sólo nos interesan por su relación a la obra futura, en cuanto

---

y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento, y a su vez lo iluminan y explican», *Dei Verbum* 16. Véase el comentario amplio a este tema en el volumen de la BAC.

21. N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift,* «Stimmen der Zeit» 89 (1964) 161-181.

22. P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.

se convertirán en materia conformada en la obra. Así podemos juzgar de los sucesos bíblicos, y de las crónicas de palacio, y de materiales profanos literarios: podrán caer bajo la dirección de Dios, algunos son auténtica intervención de Dios; pero todavía no caen bajo la inspiración.

2. *Intuición.* Unas veces sucede la iluminación después de una etapa de incubación dolorosa, como un relámpago sobre la materia informe de nuestras experiencias; podemos creer que es el fruto de nuestra búsqueda. Otras veces comienza absolutamente, poniendo en vilo toda el alma. La sentimos como algo súbito, dominadora o serena, y nos inunda de gozo con su luz, como un descubrimiento. A veces es una penetración simbólica, a veces el hallazgo de una analogía.

Esta intuición se convierte en central, activa, pone en marcha e ilumina el proceso subsiguiente. Stephen Spender la llama la idea inicial, masculina, germinal. Proust indica cómo la intuición precede al trabajo de la inteligencia. Virginia Wolf subraya su poder de unificación, la visión simple. Pirandello describe en una página memorable cómo, mientras luchaba con unos personajes asomados a su fantasía, le advino la intuición que iluminó todo y fue el germen de su obra *Seis personajes en busca de autor*. Los autores están de acuerdo en señalar la intuición como el verdadero momento inicial de la obra, y como la energía que hará fermentar los materiales.

Si el autor bíblico procede de este modo, hay que afirmar que la intuición sobreviene bajo la moción del Espíritu: que es reveladora de una realidad, todavía no en forma de proposición. Y hay que ser tolerantes para admitir diversos grados de intensidad y extensión en estas intuiciones iniciales. No siempre salen obras de grande aliento.

3. *Ejecución.* A la intuición puede seguir una como necesidad interior de escribir, o de componer. Goethe hablaba de algunos poemas que se le ocurrían de repente, y que insistían en ser compuestos sin dilación, de modo que sentía un impulso instintivo e hipnótico a escribir en seguida.

Este impulso interno pone en marcha el proceso de realización. Se trata de un trabajo que el escritor ejecuta acerca del lenguaje: quiere decir, que toda la objetivación de la «idea poética», o del germen, o de la intuición, se ordena desde el principio al lenguaje.

No debemos considerar el lenguaje como piedra inerte, sino que, en cierto modo, colabora con el autor. Entendiendo por lenguaje — como dije anteriormente — no sólo el diccionario y la gramática, sino todos los recursos y posibilidades acumulados en una lengua.

El lenguaje es una materia que a veces se presenta como resistente. Qué bien se aprecia esta cualidad cuando uno se pone a traducir un poema que ha captado con matices e inmediatez. Pero también cuando componemos en la propia lengua, sentimos la resistencia: y esta resistencia puede volverse en desafío, o la condición para llegar a la fórmula lapidaria — la lengua es la piedra —. Cuando algunos poetas se quejan de que el poema no responde a su interna visión, aparte la posible exageración romántica, quizá se refieran a esa resistencia del lenguaje, no vencida, respecto a la intuición.

Y esto no sólo vale del poeta o literato, sino que también la didáctica impone un esfuerzo de formulación al autor. Pesch registra este hecho — bastante obvio — cuando amplifica su modelo psicológico:

> «Puede uno estar decidido a escribir, y saber lo que quiere escribir, y detenerse indeciso, y trabajar en busca de la fórmula de lo que quiere escribir... sirvan de ejemplo no sólo los poetas, que muchas veces sudan y pasan frío para encontrar un vestido apto para sus pensamientos, sino también otros escritores, que muchas veces, después de vencer toda duda sobre lo que quieren decir, no encuentran la forma conveniente de decirlo, si no es después de muchos intentos, y en ediciones posteriores no pocas veces formulan de otra manera las mismas cosas» [23].

Lo que no explica suficientemente Pesch es la función del formular, como momento creativo. Tanto, que precisamente en el arte

23. «Potest aliquis velle scribere et scire, quid scribere velit, et interim anxius haerere et laborare de elocutione rerum scribendarum, ut exemplo sunt non soli poetae, qui saepe sudant et algent ad inveniendum vestitum aptum cogitationum suarum, sed etiam alii scriptores, qui saepe omni dubitatione iam remota de rebus quae dicendae sunt, modum dicendi convenientem non inveniunt, nisi post multa tentamina, et in posterioribus editionibus easdem res non raro aliis verbis exprimunt» (n. 414).

de formular reside en gran parte el talento del escritor. Y no admitimos la excusa de un mal escritor que apela a sus grandes o geniales ideas.

Lo que hace al escritor es su capacidad de trasformar en sistema de palabras, de formas significativas, los materiales, el mundo y sus experiencias. Y esto se realiza por un proceso de lenguaje, en el que todas las facultades y sentidos del lenguaje colaboran.

En el proceso de formular surgen nuevas intuiciones subordinadas, nuevas ocurrencias menores; a veces en este tiempo brota una intuición más poderosa, que destrona y se somete la inicial, y la obra toma un curso nuevo.

La colaboración del lenguaje en el proceso de realización está clara en escritores de gran sensibilidad de lenguaje. Esos hombres — quizás con entrenamiento filológico — que escuchan las raíces de las palabras, que de las analogías verbales son capaces de saltar a analogías ontológicas.

Al final del proceso, fácil o penoso, linear o intrincado, resulta la obra. La obra contiene los materiales en un nuevo estado: objetiva la intuición, sin enunciarla como proposición, y registra, patente o escondido, el proceso de ejecución.

4. En el caso de muchos autores bíblicos, un análisis atento nos muestra su trabajo de ejecución. No sabemos exactamente si fue fácil o costoso, pero es innegable[24]. Es un trabajo sobre la lengua que han recibido, dejándose ayudar a veces del sonido de las palabras, del ritmo alterno tradicional para equilibrar, de un ritmo breve para concentrar... Todo este proceso tenemos que concebirlo bajo la acción del Espíritu. Aquí reside principalmente el carisma: la misión de los hagiógrafos es trasformar en sistemas de formas significativas la historia del pueblo, sus personales experiencias, las iluminaciones de Dios, el sentido de la historia, las obras de salvación, la respuesta del pueblo a Dios... La inspiración es carisma de lenguaje, y el lenguaje fragua en esta etapa. Y no hay dificultad en concebir dos formulaciones distintas inspiradas, una mejor que la otra, aun del mismo autor; precisamente del mismo autor.

---

24. Lo he demostrado con abundantes análisis en mis *Estudios de poética hebrea,* Barcelona 1963.

Antes de esta actividad no existe la palabra, no hay palabra de Dios. En este proceso se realiza el nacimiento de la palabra: si la Biblia es palabra de Dios, es porque el Espíritu ha dirigido este proceso. Por otra parte, el ser de las palabras es significación y sentido, el ser de la obra es sistema de formas significativas: en la palabra bíblica está presente y patente la revelación, como su sentido. Evito aquí expresamente el término «está contenido», porque dicho término puede inducir a pensar una distinción real entre la palabra como recipiente y el significado como contenido. No es así: en la palabra se realiza el sentido, y en el sentido consiste el ser de la palabra. Lo demás es soniquete estéril.

La moción del Espíritu, debajo de ella la obra de lenguaje del hagiógrafo, ponen en acto la revelación. Contexto del Logos y contexto del Espíritu: que están unidos ontológicamente, y vuelven a encontrarse aquí, al final del análisis.

Nota. Antes de terminar este tema, alguno podría desear una exposición más detallada sobre las facultades que colaboran en el proceso de ejecución. Esto sería inacabable: tendría que hablar del sentido rítmico, tan importante en muchas formulaciones, tan sensible para registrar variantes de emoción; y del sentido sonoro, oído y musicalidad; de la fantasía reproductora o creativa, facultad capital del poeta; y de la discreción de matices y valores; y de otros impulsos semiconscientes, que también son enrolados.

Más breve será tener en cuenta el principio de Benoit, sobre las analogías de la inspiración: la moción carismática se extiende a todas las facultades, de acuerdo con su propia función en la actividad literaria. Y completando esta teoría, diré que, si las facultades funcionan no paralelamente, sino gestálticamente, también la moción carismática asumirá dicha forma: es decir, debe ser concebida como central y total.

8. *Sociología de la inspiración*

Sociología de la inspiración. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube,* 1823.

K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration,* «Quaestiones disputatae» 1, Friburgo 1958. Véase la recensión de ZERWICK-NOBER en «Verbum Domini» 36 (1958) 357-365; A.M. DUBARLE, RScPhilTh 43 (1959) 106.

J.L. MCKENZIE, *The Social Character of Inspiration,* «Catholic Biblical Quarterly» 24 (1962) 115-124.

D.J. MCCARTHY, *Personality, Society and Inspiration,* «Theological Studies» 24 (1963) 553-576.

J.L. TOPEL, *The Social Theory of Inspiration: Rahner and McKenzie;* J.J. BROWN, *Inspiration in the Bible according K. Rahner. A Critical Analysis,* «Alma Studies» 7 (1963) 1-17 y 19-37.

He hablado durante varias páginas del «autor inspirado», dando por supuesto que los inspirados son autores individuales. Pero, ¿no es esto una concepción moderna de la actividad literaria, inaplicable a los autores bíblicos? Según algunos, habría que hablar de pueblo inspirado, más que de autores inspirados; la inspiración sería un carisma difuso, un viento ancho que barre o azota toda la franja de Palestina y alrededores. Hablando de autores inspirados repartimos el Espíritu con cuentagotas, mientras que el Espíritu anima a todo el pueblo escogido, todo el cuerpo de la Iglesia. Así es como hay que explicar la Biblia: la obra de un pueblo.

Esta opinión, que parece haberse puesto un poco de moda, sin mucho precisar, nos invita a tratar expresamente el tema, bajo el título un poco simplificado de «sociología de la inspiración».

Pienso que SCHLEIERMACHER es el precursor de esta teoría. El padre del semirracionalismo también habla del Espíritu Santo. El Espíritu Santo es según él el espíritu de la comunidad: concepción bien romántica, con esa palabra mágica *Geist.* Recordemos con qué

fervor auscultan los románticos el «espíritu» de los pueblos. Herder (prerromántico) estudia el «espíritu» de la poesía hebrea, Humboldt discierne el «espíritu» de las diversas lenguas. El espíritu santo (escrito con minúscula) de la Iglesia es el espíritu religioso que ha recibido de Cristo, este espíritu religioso es un movimiento irracional. Cristo ha in-spirado a la Iglesia el verdadero espíritu religioso, y este sentido in-spira toda la actividad de la Iglesia, incluida la escritura de los libros sagrados. Los libros históricos están inspirados en cuanto que el espíritu de la comunidad se reconoce a sí mismo y a sus hechos, y dirige la conservación de tales memorias. Esto se dice del Nuevo Testamento; en cuanto al Antiguo, sólo algunos fragmentos son inspirados, porque en ellos está de alguna manera el espíritu, antes de organizarse como espíritu común de la Iglesia.

Notemos estos dos puntos: el espíritu de la comunidad mueve, in-spira la actividad literaria; el espíritu de la comunidad se expresa y se reconoce en las narraciones. Hasta aquí el elemento social.

Pero Schleiermacher coordina este dato con el dato personal: el espíritu de Cristo lo recogen los apóstoles, y son ellos quienes forman el espíritu de la comunidad; toda la actividad de los apóstoles era inspirada a título personal, por tanto, también la actividad de escribir. Aquí tenemos el elemento personal, coordinado con el elemento social[25].

Para criticar a Schleiermacher observo ante todo: el que una concepción sea de origen o de gusto romántico, no significa automáticamente que sea falsa o ridícula. Schleiermacher intenta un compromiso entre el racionalismo de la época y el sentido cristiano; por eso, algunas de sus ideas se podían depurar y trasponer a clave católica, como lo sintieron los teólogos de Tubinga[26]. También nosotros creemos que el Espíritu Santo anima la Iglesia como a un cuerpo, pero no identificamos la persona del Espíritu Santo con un sentido comunitario.

---

25. Desde luego, irreconciliable su negación del Espíritu Santo como persona trinitaria. Inaceptable su explicación humana, como un espíritu humano, social, participado por el individuo (este humanismo es lo que sobre todo enfurece a K. Barth contra Schleiermacher).

26. P. DAUSCH, *Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, Friburgo 1891; sobre todo «Die katholische Tübinger Schule», 186-192.

A principios de siglo penetra en la exégesis del Antiguo Testamento la visión social. PEDERSEN escribe una obra sobre la vida social de Israel, *Israel: its Life and Culture,* sacando al Antiguo Testamento de la rarefacción intelectual, y asentándolo en la vida del pueblo. Hermann GUNKEL, en su famosa fórmula *Sitz im Leben,* busca y encuentra una situación social como origen y medio de transmisión de los diferentes géneros literarios: por ejemplo, el culto es la situación social de muchos salmos. Ni Pedersen ni Gunkel se ocupan formalmente de la inspiración, antes bien Gunkel la rechaza formalmente: «ya ha caído el bonito mito de la inspiración». Pero la dimensión social de la Biblia ha quedado firmemente establecida.

De Gunkel pasa el afán al Nuevo Testamento, por obra de cuatro corifeos: Dibelius, Bultmann, K.L. Schmidt, Bertram. Según ellos, los evangelios sinópticos no son obra de los evangelistas —redactores secundarios sin importancia—, sino obra de la comunidad cristiana, en sus diversas necesidades y actividades[27].

Hechos y dichos de Jesús, o atribuidos a él, son recogidos en formas fijas, que se originan, se recitan y se trasmiten en situaciones específicas *(Sitz im Leben);* en la transmisión se van formando o trasformando (historia de las formas, historia de la formación). La comunidad es eminentemente creativa, conformadora, y es inútil preguntar por el autor de cada unidad literaria: muchos han colaborado y muchos son autores. Lo más que se puede distinguir es la comunidad palestinense y la comunidad helenística. La comunidad en el culto realiza la apoteosis de Cristo, y del culto se deriva más tarde el dogma de la divinidad de Cristo (Bertram); la comunidad misionera cuenta o inventa milagros para contrarrestar la propaganda de los cultos helenísticos; la comunidad pone en boca de Jesús la solución de un caso actual.

No es éste el sitio para una crítica extensa de semejante teoría. Sus orígenes están en Durkheim, sólo que la doctrina del filósofo francés llega con retraso a la investigación del Nuevo Testamento: cuando ya está desacreditada en otros sectores.

---

27. Exposición y crítica, particularmente lúcidas: ED. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode,* «Neutestamentliche Abhandlungen» 18, Münster 1940.

Hay en la teoría un elemento verdadero, que acepta la versión católica del método, y es la radicación comunitaria del material ya preformado que manejan los sinópticos. Pero se trata de una comunidad organizada, responsable, de testigos. Además, recientemente se vuelve a reconocer el intenso y consciente trabajo de los evangelistas, en el método llamado de «historia de la redacción».

Los autores citados no se ocupan de la inspiración; por el contrario, una versión católica de esta teoría tiene que plantearse la pregunta: ¿quién es el inspirado? Antes de llegar el material literario a manos de los evangelistas, parece coherente pensar que el trabajo de formulación y conformación también cae bajo la acción del Espíritu: no sólo bajo una acción preparatoria, sino específicamente en la zona de lenguaje.

Por otro camino aborda *K. Rahner* la cuestión. Su afán es concretar el contenido de una fórmula que se ha formalizado demasiado. ¿Qué significa que Dios es autor de la Sagrada Escritura?

La Iglesia tiene una etapa inicial en que fragua y cristaliza, es la etapa de su fundación o de ser fundada, que no es un momento indivisible, sino que se extiende durante la generación de los testigos. Parte del quedar fundada la Iglesia es la actividad de decirse, de expresarse a sí misma, en fórmulas permanentes y definitivas para todas las siguientes generaciones de la Iglesia; es una actividad de objetivación literaria, que es componente esencial de la cristalización de la Iglesia. Ahora bien, Dios en su acción histórica salvífica quiere y funda la Iglesia, como economía histórica y escatológica, y la hace fraguar con todos sus elementos esenciales y definitivos: luego también quiere y determina con su acción la actividad de expresarse a sí misma de la Iglesia, como elemento fundacional: lo determina por una predefinición formal infalible. De esta manera es Dios autor de la Escritura. Por ejemplo, Dios y Pablo son autores de una tarjeta: Pablo es autor de la tarjeta a Filemón en cuanto tal; Dios es autor de esa acción en que la Iglesia expresa su caridad, como nota constitutiva, en aquella tarjeta. Un efecto común, dos formalidades diversas. De modo semejante, el Antiguo Testamento es la expresión de la comunidad del pueblo escogido, que prepara la economía definitiva de la Iglesia.

Notémoslo bien: según Rahner, ese expresarse auténticamente

de la Iglesia sucede por la actividad de personas concretas, que incitadas por ocasiones eclesiásticas, bajo una dirección unitaria del Espíritu, ejercitan su labor literaria. No han entendido o no han leído a Rahner los que le acusan de negar la inspiración personal; únicamente, Rahner no entra en el modo como Dios actúa su predefinición formal en cada autor humano.

Rahner coordina perfectamente el elemento social y el personal de la inspiración, subrayando felizmente el sentido eclesiástico de los autores y de los libros inspirados. Ésta es su más importante contribución al problema (y en ella me parece escuchar un eco remotísimo de Schleiermacher).

Benoit toca un poco de pasada el tema. En su artículo sobre las analogías de la inspiración, habla de una «inspiración dramática», que es la moción del Espíritu dirigiendo al pueblo en su acción histórica; tema y materia de los libros inspirados. Por su origen, el Espíritu, y por su ordenación a los libros, esta inspiración comunitaria comparte un contexto común con la inspiración escrituraria. Ya dije al principio que no me gusta la nomenclatura, y que prefiero el término carisma como signo de unidad, dentro del cual se pueden señalar distinciones y relaciones.

D.J. McCarthy ha tratado en un artículo reciente la cuestión: *Personality, Society and Inspiration* (ThSt 24 [1963] 553-576). Su afirmación inicial «la Biblia fue formada en, por y para una sociedad» queda equilibrada por sanas observaciones sobre el elemento personal conjugado con la tradición que sustenta a la sociedad. El autor sagrado escribe para la comunidad, sabe que su obra será recibida y usada en vivo por la comunidad; la comunidad se apodera de la obra, la usa y elabora. Pero no se puede hablar de una fuente impersonal, sino a lo más de anónimos.

El tema del carácter social de la inspiración lo ha planteado con particular vigor J.L. McKenzie, en un breve artículo en el que profesa su dependencia de Rahner: *The Social Character of Inspiration*, CBQ 24 (1962) 115ss.

Una serie de cuestiones, derivadas del conocimiento crítico de la literatura bíblica, están formuladas con incisiva autoridad. El artículo está fechado en abril de 1962, y puedo observar que coin-

cide independientemente con algunas preocupaciones mías, por ejemplo, los autores sucesivos [28], la relación entre decir y escribir. En varios puntos básicos estoy de acuerdo con el autor, por ejemplo, que los autores funcionan como miembros de la comunidad. Aquí quiero señalar algunas que creo exageraciones.

Me parece que exagera la pintura cuando intenta disolver a los individuos:

> «En el mundo antiguo manejaban el manuscrito con gran libertad; estaba sujeto a ser corregido y aumentado por cada propietario sucesivo, y este proceso constante produjo nuestros problemas críticos. En la tradición oral el material es flexible en extremo, y podemos decir sin exagerar que cada juglar o rapsoda sucesivo creaba de nuevo la narración» [29].

Bien, decir que esto no es exagerado me parece una exageración al cuadrado. Es un hecho que en la Biblia conservamos huellas de la ortografía antigua, en cualquier cultura literal oral existe el cuerpo de recitadores entrenados que profesan fidelidad a una versión recibida; en Israel —y en otros pueblos— existe la fuerza preservadora y conservadora del culto, en el que se trasmitían tantos textos.

Otra exageración me parece, por falta de matiz, oponer el autor moderno, deseoso de manifestar su personalidad, al autor bíblico, deseoso de esconderla, para ser la voz de la comunidad. Muchísimos autores de nuestra cultura han sido voces auténticas de su sociedad, y quisieron serlo, y algunos autores bíblicos se expresaron en primera persona, como profetas y sabios. Si es cierto que el grado de conciencia de la propia individualidad ha crecido con la reflexión renacentista, con la ensimismación romántica, con

---

28. «Semana Bíblica Española» 1956, publicado en 1958.
29. «We know, or we think we know, that in the ancient world the manuscript was treated with great freedom; it was subject to the revision and expansion of each successive owner, and it is this constant process which has created our critical problems. In oral tradition the material is flexible to the extreme, and it can be said without exaggeration that each successive bard or balladist was the creator of the story anew» (p, 117).

el individualismo liberal; también es cierto que el autor moderno quiere ser conocido y famoso, mientras que el autor antiguo muchas veces preservó el nombre por la devoción de sus discípulos; como también es frecuente en tiempos antiguos la pseudonimia, no sólo la anonimia [30]. En este punto formula con más acierto D.J. McCarthy.

Tercer punto: varias veces vuelve McKenzie a los autores como portavoces de la sociedad. En un sentido genérico, esto es cierto: pero ese sentido genérico se puede diferenciar, como veremos más adelante.

Cuando McKenzie habla de la experiencia que el profeta obtiene de Dios, que después articula en la palabra profética (p. 121), da paso otra vez al elemento personal complementario del social.

Limadas las exageraciones, la teoría de McKenzie no disuelve las personalidades en una masa amorfa, sino que las radica en su sociedad; en este sentido resulta la inspiración un carisma de la comunidad, que no anula, sino exige la voz de sus portavoces.

> «Israel expresó su fe y recitó sus tradiciones por medio de sus sacerdotes, profetas, reyes, poetas, sabios, incluso por medio de sus juglares y rapsodas que creaban y trasmitían oralmente las tradiciones» [31].

Otro punto interesante: el artículo de McKenzie muestra cómo la crítica bíblica nos lleva a una nueva conciencia social que va al encuentro de la renovada conciencia eclesiológica. Esta relación, no formulada por el autor, confiere importancia especial al artículo.

---

30. Estudio fundamental: J.A. SINT, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und Gründe*, Innsbruck 1960. Crítica de M. FORDERER en «Gnomon» 33 (1961) 440-445, y respuesta de SINT en «Zeitschrift für katholische Theologie» 83 (1961) 493s.

Véase también K. ALAND, *The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the first two Centuries*, «Journal of Theological Studies» 12 (1961) 39-49.

31. «Israel expressed her faith and recited her traditions through her priests, prophets, kings, poets, sages, and even through her bards and balladists who created and transmitted oral traditions» (p. 120).

Crítica. ¿Qué pensar de estas teorías? Ante todo, rechazo toda concepción de una comunidad amorfa creativa, rechazo la existencia de esas obras que ha escrito o compuesto todo el mundo. No veo la utilidad de resucitar el viejo concepto romántico, disolviendo la Biblia en la masa. No que por ser romántica haya de ser falsa la teoría: muchas intuiciones románticas un día u otro las tendremos que repensar. Pero no la presente, no en esta forma.

Lo cual no tiene nada que ver con el hecho de lo que he llamado «inspiración sucesiva»: dividir el Pentateuco en cuatro autores, más tradiciones, más redactores, no es disolverlo en la masa; ni lo es distinguir varios autores y redactores en el libro de Isaías.

Eliminada la explicación extrema, voy a intentar otro punto de vista para apreciar la dimensión social de los autores y libros inspirados: será el punto de vista de la lengua y de la literatura.

Lengua. Con claridad y no sin exageración expone estos aspectos J.L. WEISGERBER, *Das Gesetz der Sprache*, Heidelberg 1951. La sección I se subtitula «Sociología del lenguaje», y el apartado *b)* trata de la «Comunidad lingüística». La sección II, «Psicología del lenguaje», se refiere constantemente a la primera. Citado en este libro: A. SOMMERFELT, *La langue et la Société*, 1938. FR. KAINZ, *Psychologie der Sprache*, vol. V. T.T. SEGERSTEDT, *Die Macht des Wortes: Eine Sprachsoziologie*, Zurich 1947. J. BRAM, *Language and Society*, Nueva York 1955.

Recordemos lo dicho a propósito de la lengua como realidad social, con las limitaciones trazadas. El individuo aprende su lengua: su vocabulario organizado, sus poderes de formación analógica, sus modismos y expresiones, sus distinciones y campos, y tantos tesoros seculares depositados en la lengua concreta que el niño va aprendiendo. En ella se desarrolla conscientemente, la maneja para comunicarse y para aprender a pensar, recibe su influjo. Y en este sentido queda condicionado para toda la vida por la fuerza social de su lengua.

Esto no es más que preparación remota para el carisma de la inspiración: cuando Jeremías protestaba — hablando — que no sabía hablar, se refería al dominio literario de la lengua; Isaías recibió la consagración de la lengua que ya traía.

Tocamos aquí una *energeia* que colaborará de algún modo en

la etapa de ejecución; y por aquí entra lejanamente la sociedad en el autor inspirado. Como la lengua no es inerte en el trabajo literario, podemos imaginarnos a la sociedad presente y activa, por la lengua, en el proceso total del autor. Pero no exageremos esta presencia e influjo: otros muchos usaron la misma lengua, sin estar inspirados, con ella dijeron cosas profanas, neutras, impías.

Cuando el individuo se pone a usar la lengua que ha aprendido, puede dejarse llevar sencillamente: en fórmulas aproximadas, modismos, clisés; puede sucumbir al poder del lenguaje, cayendo en un realismo ingenuo, o manejando esquemas sonoros sin apreciar su sentido. Aun sin caer en el extremo, puede aceptar sin discusión, donde hacía falta cierta distancia reflexiva.

De alguna manera, y en grado variable, el individuo adapta la lengua a sus necesidades y temperamento, afirmando así su libertad frente a esa realidad disponible que es la lengua. Éste es el sentido del lenguaje como sistema de posibilidades, y ésta es su grandeza como medio de libertad humana de expresión, y por ella, de realización humana: libertad tanto más grande, cuanto mayor es el dominio. Y ésta es la contrapartida de lo personal respecto a lo social: lo personal dado precisamente en su referencia social, la persona manifestada y realizándose frente a otras personas, en un medio compartido. Esto ya puede entrar en la zona acotada de la inspiración, entendida como carisma personal que actúa en un medio y frente a un contexto social.

Las posibilidades de una lengua son en cierto modo limitadas — no me refiero a las posibilidades remotísimas que acumuladas cambiarán de hecho la lengua —. Algunos arguyen que con una lengua se puede decir cualquier cosa, se puede traducir cualquier cosa. Cierto, en parte.

Tomemos los campos de lenguaje[32]: número limitado de palabras, referidas a un campo de realidad, que se delimitan por contigüidad: colores, parientes, tiempo... Y faltan las palabras intermedias, que existen en otra lengua. Y cuando queremos traducir ese intermedio, tenemos que echar mano de una circunlocución o paráfrasis. Quizá digan lo mismo el original y la traducción, en cuan-

32. Sobre campos de lenguaje, un estudio fundamental: J. TRIER, *Das sprachliche Feld*, 1934.

to a contenido informativo; todavía no se igualan en la totalidad del contenido. Y si llegamos a equilibrar los contenidos, con el resultado de entendernos sobre algo, esto puede bastar para la conversación ordinaria, no para la conformación literaria. No es lo mismo la frase lapidaria que su traducción parafrástica. Y si, para llenar los intermedios vacíos, recurrimos a formas técnicas, nos salimos del nivel y calidad del lenguaje.

> Traduciendo a san Pablo, para la proclamación litúrgica en español, hemos podido apreciar, dolorosamente, la pobreza de preposiciones simples de nuestra lengua; y no digamos nada de nuestra desesperante ambigüedad de posesivos. En un poema inglés nadie confundirá un *his* con un *her*, en español podemos distinguir «su de él» y «su de ella»; pero yo desafío a un poeta a que escriba un verso como «su mano de ella agitaba el aire y mi corazón».

Precisamente en estos casos de limitación puede triunfar el gran artista del lenguaje: introduciendo nuevas soluciones, que se convierten en posibilidades nuevas. Y esto sucede en el orden del vocabulario o en el orden de las combinaciones —pensemos en Góngora, Quevedo, Aleixandre—. El escritor, a través de la lengua, está actuando indirectamente en la comunidad lingüística.

Acciones de este tipo podemos pensarlas en el contexto de la inspiración: no sólo influye la sociedad en el escritor, por medio de la lengua, sino que recíprocamente el escritor influye por el mismo medio en la sociedad. Por la acción de los autores inspirados, nos hemos enriquecido de posibilidades en nuestra expresión y pensamiento religioso.

Más aún: como la sociedad elabora en esfuerzo común su lengua, así después la lengua es factor de cohesión social. En cierto sentido la lengua se hace constitutiva de la sociedad. Esto sucede de la sociedad total, o de especializaciones dentro de la sociedad. Si los cristianos somos un pueblo «convocado», es decir, respondemos unánimes en la fe a la llamada de la palabra, podemos extender a otro plano ese influjo de la palabra, y afirmar que una lengua religiosa común nos mantiene en cohesión: y esta lengua religiosa común es la lengua inspirada —no precisamente hebrea o inglesa

o china, sino bíblica —. De esta manera también la inspiración tiene una gravísima dimensión social: pocos cristianos están llamados a la creatividad en el ámbito de la lengua religiosa; los autores inspirados tuvieron esta vocación, que es una vocación social. No tengamos miedo a las reformas litúrgicas: más que un latín uniformemente incomprendido, nos unirán buenas traducciones de una común lengua bíblica. Ellas continúan dando, por siglos y generaciones, la expansión social a la palabra inspirada.

El hombre *a)* recibe un cierto influjo genérico y condicionante de su lengua; *b)* recibe por la lengua el influjo de otros, en usos concretos; *c)* opera sobre la lengua dando ejemplo y ensanchando la libertad y el dominio; *d)* con la lengua influye sobre otros. Los dos primeros influjos son anteriores al hecho específico de la inspiración, los dos últimos pueden entrar en el proceso inspirado. Y así, por la lengua, adquiere la inspiración una dimensión social.

Literatura. R. WELLEK y A. WARREN, *Teoría literaria,* Madrid 1953 (original americano, Nueva York 1949): capítulo IX, «Literatura y sociedad». Con bibliografía pertinente.

De ordinario el futuro escritor o autor comienza aprendiendo: es decir, asimilando realizaciones literarias precedentes. Escuchando, leyendo. Se inserta en una tradición, que es condición de vida; entra en una escuela, asimila motivos y formas literarias. Todo esto es preparación social y tradicional para su actividad futura. En la Biblia, esta preparación antecede al proceso inspirado [33].

Después el literato, sin dejar de aprender, comienza a crear utilizando lo que ha recibido de su comunidad. En su actividad literaria puede pertenecer a diversos tipos de integración social.

1. Uno es el que habla o escribe en nombre del pueblo: *vox populi.* Cuando el pueblo le escucha, se reconoce, y le acepta como *su* poeta. Es el intérprete de su comunidad, de tal suerte que el pueblo se siente autor de aquellos sentires, reconociendo al mismo tiempo el prestigio y privilegio de *su* cantor. O bien, a distancia geográfica o temporal, aun sin conocer al autor, acepta sus obras.

---

33. Entre otros muchos testimonios, pueden verse los consejos de A. MAUROIS para la formación del escritor en: *The Art of Writing,* Nueva York 1962: primer ensayo, «The Writer's Craft».

Esto es poesía popular en el mejor sentido, y no la poesía obtenida por degeneración de una poesía culta, en proceso de vulgarización. Y sucede fácilmente que el pueblo se apodera del cantar, lo hace suyo, se olvida del autor. Y entonces popular equivale a anónimo. El canto no es producto de una comunidad amorfa, sino que desaparece el nombre del autor, porque éste se había identificado con su pueblo.

Nadie lo ha dicho mejor que Manuel Machado, autor de «soleás» estrictamente populares:

«Hasta que el pueblo las canta,
las coplas, coplas no son;
y cuando las canta el pueblo,
ya nadie sabe el autor.
Tal es la gloria, Guillén,
de los que escriben cantares:
oir decir a la gente
que no los ha escrito nadie.
Procura tú que tus coplas
vayan al pueblo a parar,
aunque dejen de ser tuyas
para ser de los demás.
Que al fundir el corazón
con el alma popular,
lo que se pierde de nombre,
se gana de eternidad.»

En este sentido es popular y social mucha literatura litúrgica del Antiguo Testamento; y parte de sus narraciones épicas; y parte del repertorio de proverbios.

2. Al segundo tipo pertenece el autor que obra sobre su pueblo: dirigiéndole, reaccionando contra él, adelantándose como precursor. Aun en el caso de la oposición, el poeta es social, en cuanto que viene provocado y mantenido por la resistencia social. Toda su razón de hablar o escribir es su pueblo, su comunidad: no se aleja desesperado, no huye temeroso, sino que se enfrenta.

A este tipo pertenece gran parte de la literatura profética, y Jeremías puede servir de modelo: Dios le hace ciudad fortificada y

muro de bronce frente al pueblo, para que se enfrente sin temor; sus palablas provocan, en vez de conversión, burlas, el profeta quiere escapar, y Dios le devuelve al campo de batalla.

> Unamuno no es un escritor popular, pero tiene gran fuerza de comunicación. Escuchemos algunos mandamientos de su actuación: «Lo primero que se necesita para escribir con eficacia es no tener respeto alguno al lector, que no se lo merece», «de poderlo, te clavaría un aguijón ardiente para oir tu quejido», «irritar a las gentes puede llegar a ser un deber de conciencia». Unamuno es un autor social, agresivamente social: «El combatirle a uno es un modo de animarle y apoyarle»; pero no es una voz de su pueblo.

El público puede influir y condicionar las obras literarias, hasta amenazar gravemente su calidad; el escritor recibe este influjo del público como demanda, provocación, amenaza. Si sabe conceder y defenderse en dosis exacta, la sociedad colabora con él en el mejor sentido. En la predicación de los profetas la comunidad está actuando como público que condiciona la obra literaria: al menos por reacción. Dimensión social de la Sagrada Escritura que puede ser anterior al proceso inspirado, o puede entrar en el movimiento total de la inspiración.

3. En nuestra cultura se da el literato de torre de marfil, de cenáculo, poeta maldito, hermético, de iniciados. Ajeno a la sociedad y despreciador del pueblo sano. Este tipo de poetas exquisitos, superiores e indiferentes, no figura en la fauna bíblica. Ni siquiera el autor del Qohelet — caso extremo — entra en categoría semejante: piensa en voz alta y desafía las rutinas del lector.

Esto es todo lo que podemos encontrar de dimensión social en la inspiración. No puedo ofrecer más. Y aun lo que ofrezco, llega a cumplimiento en el recinto, abierto y permeable, del individuo. La explicación de Schleiermacher y la de Rahner encajan sobre todo en el primer apartado: el autor que expresa a su comunidad, y la comunidad se reconoce a sí misma en la obra del autor. La explicación de Benoit no desborda los materiales que entrarán en la obra

literaria. McCarthy insistía en la recepción viva y uso vivo por parte de la comunidad.

Otros aspectos sociales los trataré en el capítulo dedicado a la obra literaria. En conjunto puede decirse que el influjo más fuerte de la sociedad en el literato es su calidad de receptora, de público: en una realidad que implica esencialmente la referencia, el término de referencia es factor constituyente. Esto se realiza fundamentalmente por la obra. Ahora bien, no es exacto decir que la moción carismática de inspiración mueve y dirige la actividad de la sociedad receptora, sino que mueve al autor en orden a dicho término. Un carisma paralelo, complementario, no específicamente de inspiración, lo posee la sociedad receptora: pueblo de Dios, Iglesia.

9. Hablar y escribir

Hasta ahora he evitado el término «escritor» aplicado a los autores bíblicos. ¿Por qué este miedo a la fórmula corriente?

En efecto, se trata de una fórmula corriente, comúnmente aceptada por una larga tradición. Si tomamos como ejemplo una encíclica, podemos leer en la *Providentissimus Deus:*

> «Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad *scribendum,* quasi, non quidem primario auctori, sed *scriptoribus* inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad *scribendum* excitavit et movit, ita *scribentibus* adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter *conscribere* vellent, et apte infallibili veritate exprimerent» [34].

En ocho líneas suena cinco veces la raíz *escribir:* Dios toma a los hombres como instrumentos para escribir, los escritores inspirados se oponen al autor primario, Dios los excita a escribir, hace que deseen escribir, los asiste en el acto de escribir. Alguno podría explotar la distinción pontificia, Dios autor —el hombre escritor, derivándola otra vez hacia una teoría del amanuense que escribe al dictado: explicación contraria a la línea general de la encíclica. Con todo, es cierto que los hagiógrafos están vistos solamente como escritores (y «hagiógrafo» significa «escritor sagrado»). Entre los

---

34. EB 125.

tratadistas podemos escoger a Pesch como figura representativa:

> «Debe concebir mentalmente la idea del libro que va a *escribir*, es decir, debe juzgar lo que ha de *escribir;* segundo, debe considerar con qué palabras debe expresar lo que ha juzgado que debe *escribir;* tercero, debe decidir poner por *escrito* lo que concibió mentalmente; cuarto, debe realizar su decisión por sí mismo o por otro» [35].

En el cuarto punto falta la palabra «escribir», para dejar sitio cómodo al amanuense, ya que la inspiración no exige que el hagiógrafo sea amanuense de sí mismo. En lo demás, Pesch sólo concibe al autor sagrado como escritor de libros. La cosa es tan obvia, que no tiene reverso problemático.

Entre los autores recientes, Rahner se mueve en esta terminología, cuando se refiere a las ocasiones eclesiásticas de escribir; admite, sin problemas, una posible distinción, cuando enuncia su teoría de la Iglesia que se dice a sí misma, que se expresa; concreta este principio en el hecho de escribir.

Realmente, este modo de hablar es antiquísimo, y se apoya en la misma Escritura: los santos padres conocen el término «hagiógrafo»; los autores del Nuevo Testamento citan o comentan el Antiguo Testamento como «escritura», y podemos leer que Moisés escribió: Mc 10,5; Lc 20,28; Io 1,45; 5,46.

El problema. La opinión y la terminología común de los manuales consideran la Escritura como resultado del acto de escribir: cada libro supone un acto de escribir. El Pentateuco lo escribe Moisés, Isaías el libro que lleva su nombre, David un libro de salmos... Aunque este acto sea extenso y durativo, se puede considerar como unidad psicológica, y pertenece a la actividad cultural de escribir; como también el autor del manual ha producido su libro con un acto específico de escribir.

---

35. «Debet imprimis mente concipere ideam libri scribendi seu debet iudicare, quid scribendum sit; debet secundo considerare, quomodo res illas, quas scribendas iudicat, verbis exprimere velit; debet tertio habere voluntatem ea, quae mente concepit, scripto mandandi; debet quarto hoc consilium executioni mandare aut per se aut per alium» (n. 414).

Pero la investigación historicocrítica ha destruido esta visión sencilla: no se puede hablar de un acto, sino de muchos actos, de diversos autores sucesivos; y no todos los actos son específicamente de escribir, porque se dan la composición y la transmisión oral. Por lo demás, también el Nuevo Testamento utiliza a veces el término genérico «decir», evitando, para los profetas, el término «escribir»:

Hb 1, «habló Dios a nuestros padres por medio de los profetas».
2P 1,16, «movidos por el Espíritu hablaron unos hombres de parte de Dios».
Lc 1,70, «como habló por la boca de los consagrados».
Act 3,21, «hablar la palabra de Dios» (cf. Act 4,29.31).
Act 8,25, «ellos dieron testimonio y hablaron la palabra de Dios» (14,25).
Act 28,25, «el Espíritu Santo habló por medio de Isaías».
R 3,19, «todo lo que dice la ley».
Hb 7,14, «Moisés habló».
Iac 5,10, «los profetas hablaron».

En estos textos encontramos una preferencia por el término «hablar», cuando se trata de los profetas; y un par de veces se aplica a Moisés y a la ley; mientras que la actividad apostólica de predicar se puede denominar «decir la palabra del Señor».

Éstos son unos cuantos hechos —composición oral, trasmisión oral— que hoy todos admiten. Ahora bien, al cambiar los hechos que una teoría elabora, es muy fácil que cambie el sentido de las fórmulas que empleaba dicha teoría. Es el caso de la fórmula «inspiración de la Escritura». Antes la palabra «escribir» lo incluía todo en un acto; ahora la palabra «escribir» cubre solamente una etapa del proceso, y por eso plantea una pregunta: ¿está inspirado el decir o el escribir o todo?

O se extiende el carisma, de modo que cubra con su sombra todas las fases del proceso —fases analógicas—; o se restringe el carisma al momento de escribir.

La segunda solución puede sonar a un acto de fidelidad a la opinión común; sin embargo, al cambiar el sentido real del término, mantener la fórmula es cambiar el sentido, es romper con la

doctrina común. Además, esta segunda solución corre el peligro de considerar a veces la inspiración como un acto posterior a la palabra de Dios ya constituida y fijada; en cierto modo, parece recaer en la teoría inaceptable de la «aceptación posterior» como constitutiva de la inspiración.

Por otra parte, el momento de escribir es indispensable, y no puede quedar fuera del carisma: para que haya «Escritura», tiene que estar escrita; para que esté escrita, tiene que haberla escrito alguien; si el Espíritu Santo quería darnos «escritura», tuvo que mover de algún modo a escritores. Esto es obvio y casi tautológico: tan obvio, que casi no deja pensar. Porque de ello no se sigue sin más que la técnica y el proceso de composición hayan sido por escrito.

Hace ya siglo y medio que el teólogo tubingense Juan Bautista Drey formuló el problema en los siguientes términos:

> «¡Extraño! De modo que, hasta que no se les ocurrió escribir sobre ello, lo que los apóstoles predicaban oralmente, a diario, en todas partes, por muchos años, no era palabra de Dios. O sea que la primera comunidad de Jerusalén y las demás, y todos los primeros cristianos escuchaban sólo la palabra de los apóstoles, no la palabra de Dios; ésta comenzaba a serlo cuando la leían escrita» [36].

Los artículos de Drey están publicados en 1820 y 1821. Su problemática pasó a segundo término y desapareció. Hoy, que conocemos mucho más finamente el proceso de composición de ambos Testamentos, el problema se nos vuelve a imponer.

Es indiscutible que una buena parte del Antiguo Testamento ha existido y se ha transmitido por tradición oral, antes de ser escrita. En el Nuevo Testamento existe una tradición oral que precede a la

36. «Sonderbar! War denn das kein Wort Gottes, das die Apostel täglich und aller Orten und viele Jahre lang mündlich predigten, ehe es ihnen einfiel, auch darüber zu schreiben? Jene erste Gemeinde von Jerusalem und die andern alle, überhaupt die ersten Christien hörten also nur das Wort der Apostel, kein Wort Gottes; dies ward erst, als sie es geschrieben lasen?»

Véase P. DAUSCH, *Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, Friburgo 1891, p. 188, y todo el capítulo sobre la escuela de Tubinga.

redacción de los sinópticos: el evangelio precede a los evangelios. ¿Dónde hay que colocar la inspiración?

Soluciones. El padre Benoit ha dedicado bastante atención al problema. En un primer estudio, a modo de comentario y apostillas al tratado de santo Tomás sobre la profecía, Benoit distinguía una «inspiración profética», para pronunciar el oráculo, y una «inspiración escrituraria», para escribir el libro:

> «A este propósito podemos distinguir dos vocaciones distintas: la que hace *pronunciar un oráculo* bajado del cielo, y la que impulsa a *componer un libro.* Las designaremos con los nombres típicos de *profeta* y *escritor sagrado*... En el caso del *profeta,* que escribe de Dios un mensaje para comunicarlo, el juicio especulativo ocupa el primer plano... Es distinto el caso del *escritor sagrado* que recibe de Dios el impulso para componer un libro... En este caso, el impulso inspirador alcanza primero a la razón práctica del escritor, y tiene por objeto primario el juicio práctico» [37].

Esto lo escribía Benoit en 1947. Doce años más tarde, en el volumen «Sacra Pagina», corrige esta distinción, sustituyéndola por otra más refinada. En el plano psicológico se pueden distinguir: inspiración para conocer, cognoscitiva; inspiración para hablar, profética, apostólica, oratoria; inspiración para escribir, hagiográfica, escritural.

En el plano social hay que distinguir: la inspiración para hablar, de acción inmediata y momentánea; y la inspiración para escribir, que supera el tiempo para una acción mediata y amplia.

37. «On peut à ce sujet distinguer comme deux vocations distinctes: celle qui fait *réciter un oracle* descendu du ciel et celle que pousse à *composer un livre.* Nous les désignerons par les deux noms typiques du *prophète* et de l'*écrivain sacré*... Dans le cas du *prophète* qui reçoit de Dieu un message à délivrer, c'est le jugement spéculatif qui occupe le premier plan... Il en va autrement de l'*écrivain sacré* qui reçoit de Dieu l'impulsion de composer un livre... Cette fois la motion inspiratrice atteindra d'abord la raison pratique de l'écrivain et aura pour objet premier le jugement pratique» (*La prophétie,* p. 317-318).

Aunque no ha llevado a término la reflexión, Benoit tiene el mérito de haber enunciado la distinción dentro de un contexto unitario.

Encuentro más preciso y lúcido a P. Grelot:

> «Será útil examinar con toda amplitud el problema de los carismas relacionados con la Palabra de Dios, antes de abordar el estudio de la inspiración escrituraria» [38].

En el Antiguo Testamento es primordial el carisma profético, que trasmite la Palabra de Dios reveladora; esta Palabra desarrolla su vida bajo la acción varia de hombres escogidos, que poseen carismas funcionales, en orden a la Palabra; finalmente, la Palabra se fija por escrito, en un complejo proceso, bajo el carisma escriturario. De modo semejante, en la economía del Nuevo Testamento, comienza la Palabra, proclamada con carisma apostólico, sigue el carisma escriturario para fijar por escrito la Palabra, y suceden en la Iglesia los carismas funcionales en torno a dicha Palabra.

> «En el Antiguo Testamento, la profecía (en sentido estricto) fundaba en cierta manera la comunidad de salvación, porque le traía la Palabra de Dios. Después venían otros carismas que estructuraban dicha comunidad, para que en ella la Palabra pudiera conservarse y desarrollar sus posibilidades. A lo largo de este proceso, la inspiración escrituraria confería ocasionalmente a la Palabra una forma escrita, para que la comunidad pudiera referirse a esta Escritura como a su norma de fe.
>
> Al final de los tiempos, Cristo, Palabra de Dios encarnada, ha traído a los hombres la revelación total, en sus palabras y acciones; al mismo tiempo ha revelado el sentido definitivo de la antigua Escritura. Pero esta revelación se explicita en el mensaje evangélico; de donde se sigue la función del carisma apostólico como fundamento de la Iglesia... a la que trae la Palabra. Después de este

38. «Il sera donc utile d'examiner dans toute son ampleur la question des charismes relatifs à la Parole de Dieu avant de passer a l'étude de l'inspiration scripturaire», *L'Inspiration scripturaire* (RechScRel 51 [1963] p. 349). Incorporado al libro *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968.

carisma, suceden otros que estructuran la tradición viva de la Iglesia, para que en ella se conserve y fructifique la Palabra a lo largo del tiempo. Éste es el sentido del magisterio jerárquico, que, asistido por el Espíritu Santo, sigue velando sobre el depósito apostólico. Este depósito ha sido el objeto de una fijación escrita, gracias a la inspiración escrituraria concedida a algunos depositarios de funciones carismáticas, todavía bastante próximos a los apóstoles para poder dar testimonio directo del depósito que les habían legado» [39].

En la explicación de Grelot, el término «inspiración» está estrechado con el adjetivo «escrituraria»: es un carisma final para fijar por escrito. Pero subordinado y dependiente de otros carismas de cultivo de la palabra; que a su vez dependen totalmente de la Palabra profética o apostólica. De esta manera ofrece Grelot un contexto unitario, la Palabra, y una diferenciación de carismas, y una inspiración en sentido estricto para escribir. Está claro que esta última inspiración escrituraria no puede ser tratada, sin más, con las categorías de los manuales.

No queda tan claro cómo la actividad de muchos autores sa-

39. «Dans l'Ancien Testament, la prophétie (au sens fort du terme) fondait en quelque sorte la communauté de salut en lui apportant la Parole de Dieu. Ensuite d'autres charismes venaient structurer cette communauté, pour permettre à la Parole de s'y conserver et développer ses virtualités. Tout au cours du développement, l'inspiration scripturaire donnait occasionellement à la Parole une forme écrite, pour que la communauté puisse se référer à cette Écriture comme à sa règle de foi. Au terme des temps, le Christ, Parole de Dieu faite chair, a apporté aux hommes la révélation totale par ses paroles et par ses actes; du même coup il a dévoilé le sens dèfinitif des anciennes Écritures. Mais c'est par le message évangélique que cette révélation s'est explicité; de là le rôle du charisme apostolique, comme fondement de l'Église..., à qui il apporte la Parole. Après lui, d'autres charismes viennent structurer la tradition vivante de l'Église, pour que la Parole s'y conserve et y fructifie au cours de temps. Tel est le sens du magistère hiérarchisé qui, avec l'assistance de l'Esprit Saint, continue encore de veiller sur le dépôt apostolique. Celui-ci cependant a fait l'objet d'une fixation écrite, grâce à l'inspiration scripturaire dont ont bénéficié certains dépositaires des fonctions charismatiques, encore assez rapprochés des apôtres pour pouvoir témoigner directement du dépôt légué par eux» (p. 364-365).

pienciales es un carisma funcional al servicio de la Palabra profética; ni está desarrollado el tema de la fijación de la Palabra.

Vemos en Benoit y en Grelot el esfuerzo por distinguir la actividad de hablar de la actividad de escribir, a propósito de la inspiración. Ahora bien, ¿es legítimo hacer problema de una cosa tan obvia? Todo el mundo llama a la Biblia Sagrada Escritura, *sacra pagina*, el término *biblia* significa libros, los autores sagrados se llaman hagiógrafos, el Antiguo Testamento se cita sencillamente «la Escritura». Así se ha expresado una tradición milenaria. ¿Intentamos descalificarla?

Antes de contestar al problema bíblico, vamos a considerar brevemente el hecho genérico del lenguaje, y el hecho de su realización literaria, sin otra preocupación.

Hablar y escribir.

Datos básicos en FR. KAINZ, *Psychologie der Sprache* IV, Stuttgart 1956, capítulo I.

L. LAVELLE, *La parole et l'écriture*, París 1947.

El lenguaje es primariamente hablado, la palabra es primariamente sonora. El analfabetismo es una cosa perfectamente humana, que ha durado miles de años, y sigue siendo patrimonio al menos de los niños.

La escritura es una notación secundaria y simplificada. Ya el lenguaje hablado es estilización y simplificación, aunque incluye múltiples elementos de tono y declamación, que no están registrados en nuestra notación escrita. Comparemos la notación literaria con la notación musical moderna, que indica el movimiento, *allegro, andante, presto,* la intensidad, *piano, forte,* los cambios dinámicos, *rallentando, accellerando, crescendo, diminuendo,* los modos rítmicos, *staccato, legato,* etc. Realmente, nuestra notación escrita de la palabra es bastante primitiva y aproximada; y la razón es, en parte, que hemos descuidado la palabra primaria.

A esta serie de fenómenos, reunidos bajo el denominador de *paralenguaje* ha dedicado sus trabajos GEORGE L. TRAGE. Véase una información resumida de dicho autor: *Paralanguage: A First Approximation,* en *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology,* Dell Hymes, Nueva York 1964.

La escritura es un sistema de símbolos de tercer grado —palabra interior, sonorización, notación gráfica—. Su función primaria es conservar la palabra.

Una vez que una cultura ha desarrollado el arte de escribir, la notación escrita comienza a desarrollar una serie de funciones peculiares, y puede influir recíprocamente en el lenguaje hablado («habla como un libro»): el autor del salmo 45 compara su lengua a la pluma de un ágil escribano.

La escritura puede conferir a la palabra un valor jurídico: contratos, desde la época sumeria. El texto escrito puede ser instrumento judicial, como testimonio. El texto escrito puede asumir una función mágica: textos de execración egipcios. La escritura puede fijar el proceso fluido de la tradición oral. Frena el proceso de variaciones fonéticas y aun semánticas. Tiende a convertirse en norma de una lengua: los buenos escritores derrotan a los buenos hablistas. Influye en la pronunciación: capas sociales que suben culturalmente. La escritura facilita la repetición y difusión, manteniendo la unidad normativa del texto.

En nuestros días hemos llegado a la producción en serie de libros: las grandes máquinas devoran y expelen industrialmente, se lanzan «series» y «colecciones» a centenares, los editores acosan a los autores. Por el otro extremo, en nuestros días renace felizmente la palabra sonora, registrada en cintas y discos, repetible sin el intermedio de la notación escrita, son el empobrecimiento de los treinta caracteres y diez signos de puntuación.

En una cultura escrita ya lanzada y triunfante, algunos autores pierden la conciencia y la noción de la realidad primaria de la palabra hablada. Piensan en letras y no en sonidos; y creen que el prójimo, aun el remoto en siglos, piensa como ellos:

> «O. Jespersen explica cómo la mayoría de los lingüistas son impotentes frente a la lengua viva, porque confunden sin reflexión lengua con escritura, y no son capaces de pensar en sonidos en vez de pensar en letras» [40].

40. «Noch eindringlicher legt O. Jespersen dar, dass ein grosser Teil der Linguisten der lebendigen Sprache hilflos gegenüberstehen, weil sie unbedenklich die Schrift für die Sprache nehmen und unfähig sind, in Lauten statt in Buchstaben zu denken» (Fr. Kainz, l.c.).

Contra esto luchó Eduard Sievers con sus análisis sonoros (también en la Biblia); y toda la nueva tendencia estructural parte de la lengua hablada sonora. Y los modernos estudios sobre la técnica de comunicación han impulsado grandemente la vuelta a la lengua hablada [41].

Mucho de lo que dice Jespersen ha sucedido en el estudio de la Sagrada Escritura y en el pensamiento sobre la inspiración. Ahora nos toca repensar los problemas teniendo en cuenta este hecho tan capital como descuidado: que la palabra primaria es oral.

Técnicas de composición. Una vez que la cultura desarrolla el arte de escribir, abarata el precio del papel —pensemos en los viejos palimpsestos, en el valor del papiro y el pergamino para los antiguos, comparado con esa realidad cultural que se llama «cesto de los papeles»—, facilita la impresión; entonces se afirman dos técnicas distintas de composición literaria, que corresponden bastante al proceso temporal.

La composición oral es normal en tiempos y culturas antiguas. Emplea más fácilmente fórmulas estereotipadas, sencillas; utiliza artificios mnemónicos. Con estas formas logra una cierta fijeza, que la trasmisión oral se encarga de ablandar: en nuestros días podemos comparar los cantos populares orales con la música impresa. Correlativamente a la composición oral surge un gremio de recitadores, rapsodas, con su técnica de la memoria y de la recitación, con un respeto básico y gremial por la versión escogida como norma.

De la composición oral primitiva, y su trasmisión oral durante cierto tiempo, se pasa a la fijación escrita posterior, que implica un reconocimiento, o que privilegia una de las versiones variantes: pensemos en el entusiasmo por el folklore, despertado en el corazón de los románticos, y organizado en nuestros días [42]. Esta fijación escrita se pone al servicio de la sociedad, difunde la tradición y la cohíbe, reduce variantes, y en cierto modo se hace normativa (pensemos en los cuentos de Grimm).

---

41. Véase la información (ya algo atrasada) de J.B. CARROLL, *The Study of Language*, Cambridge, Mass. 1955; cap. 7 «Communication engineering and the Study of Speech».

42. Sobre todo la sociedad finlandesa Folklore Fellows, con su publicación «F. F. Communications»; y una serie de sociedades y revistas.

La composición escrita puede ser más rigurosa, y también más libre de formas estereotipadas, porque no las necesita para la persistencia ni para la memoria. Con facilidad emplea materiales literarios preexistentes: por ejemplo, nuestros libros intelectuales proceden en buena parte de otros libros (la cita científica hasta el fetichismo).

Finalmente sucede que la misma técnica de escribir influye circularmente en el proceso de composición. Por ejemplo, escribir a máquina puede imponer un ritmo más ligero de formulación; un autor escribe a mano todos sus esquemas de conferencias o clases, redacta a máquina todos sus artículos; mientras que otro autor tiene un *tempo* de formulación sincrónico con el escribir a mano. Como la palabra gráfica carece de muchas notaciones expresivas, se suple con otros recursos, y no se puede escribir como se habla. Un caso extremo será el influjo gráfico en la composición literaria: poemas escritos para ser vistos, poemas en forma de pera, Rengifo, caligramas de Apollinaire...

Hay autores, sobre todo poetas, que siguen componiendo mentalmente: que es una forma de composición oral o no escrita; y sólo se ponen a escribir cuando tienen en la cabeza el poema completo. Lo ordinario, desde hace siglos, es la composición por escrito, empleando el papel como terreno de tanteos y correcciones, hasta la fórmula definitiva.

Composición literaria en la Biblia.

K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Nenkirchen 1964, p. 85-100.

El arte de escribir era bien conocido (Iud 8,14), existía el oficio de escribano, se escribían los anales de corte. Se importaba el papiro y se preparaba el pergamino, o la piel; y se raspaba el pergamino para volver a escribir (un palimpsesto encontrado en Qumrán parece ser del siglo VII a.C.). Se conocían las tablas de madera o de metal para escribir con punzón (Iob 19), y en caso de apuro se recurría a cascotes de loza (cartas de Lakis). Por otro lado, en las excavaciones de Palestina apenas se encuentra material escrito: o se ha perdido por la calidad del material (sólo un clima como el del mar Muerto nos ha preservado el regalo de Qumrán), o el material tendía a concentrarse en sitios oficiales, palacio y templo.

Otra serie de hechos nos dicen que algunos poemas bíblicos fueron ya escritos en los siglos XI y X a.C., como lo demuestran las huellas de ortografía histórica en contraste con la ortografía fonética posterior (estudios de Albright, Cross y Freedman).

Veamos algunos testimonios de la misma Biblia. La alianza, los preceptos, el decálogo, las bendiciones y maldiciones deben ser escritos: Nm 5,23; Ex 24; Dt 4-5. Según la costumbre antigua, la escritura del contrato confiere a éste validez jurídica; lo mismo podemos pensar que sucede en Israel. Además la escritura ofrece un texto fijo y autoritativo para la renovación anual de la alianza. Por tanto, la escritura no es mera notación gráfica de una palabra, sino nuevo acto constitutivo de sentido, pues convierte la palabra en instrumento jurídico, en norma inmutable, en testimonio futuro.

A un orden semejante pertenece el registro. El libro de Josué (véase el capítulo 18) describe el reparto por suerte de la tierra en lotes, y dice que este reparto se registra en una especie de catastro. Tal como leemos la narración, el acto constitutivo de la propiedad es la suerte divina, que asigna una parte de «su tierra» a una parte de «su pueblo»; sólo que este acto divino queda jurídicamente registrado. Aquí la escritura no es constitutiva, sino que añade un instrumento jurídico a la posesión ya existente. En cambio, el registro de personas que describe el salmo 86 parece tener valor jurídico constitutivo: desde este momento «han nacido allí», quedan formalmente incorporados al pueblo, como ciudadanos con los mismos derechos; y por este acto, la ciudad de Sión queda constituida en madre de pueblos.

A veces la escritura asume una simple función de superar la distancia y el tiempo: primer caso las cartas, de las que tenemos ejemplos en el Antiguo Testamento, y forman buena parte del Nuevo Testamento; el segundo caso mira a la continuidad del pueblo sagrado. Y entonces el acto de escribir fácilmente convierte a la palabra en testimonio. El salmo 102,19 recoge expresamente este valor de la escritura, que incluye la preservación y de algún modo el testimonio:

«Cuando el Señor reconstruya Sión,
y aparezca en su gloria,
cuando se vuelva a las súplicas de los indefensos,

y no desprecie sus peticiones,
quede escrito esto para la generación futura.
y el pueblo que será creado alabará al Señor.»

La generación futura, la que será creada, no ha sido testigo de los hechos salvadores de Yahvé; en otros tiempos la proclamación cúltica actualizaba los hechos pasados: «no vuestros padres, sino vosotros mismos... como el día de hoy»; ahora va a cumplir la misma función la escritura, y ella podrá mover al pueblo a la alabanza del Señor. El salmo 149 parece aludir a la sentencia judicial escrita: «Ejecutar la sentencia dictada [= escrita] es un honor para todos sus fieles»: quizás entonces la escritura era un acto jurídico para la validez de la sentencia.

El carácter de testimonio que la escritura confiere a la palabra está muy claro en Is 8,16. En cuanto a la preservación de la palabra, es muy significativo el episodio narrado en el libro de Jeremías (cap. 36). El rey atenta contra la perduración de la palabra profética, cortando el manuscrito y arrojando los fragmentos al fuego; pero la palabra profética es superior a la maquinación regia, existe todavía en la memoria, y será de nuevo registrada para futuras generaciones.

En la literatura sapiencial tenemos testimonios del arte de escribir: en el caso de los Proverbios se trata de una actividad académica de recoger, incluso con variantes, aun colecciones previas y extranjeras. Actividad parecida a la de nuestros especialistas de folklore, pero al parecer con intención religiosa. Como veremos en el capítulo siguiente, esta actividad también tuvo un carácter literario de componer una antología. Al final del Eclesiastés, un discípulo testimonia sobre la actividad de componer del maestro: «Buscó y elaboró y compuso muchos proverbios; buscó palabras agradables y escribió dichos verdaderos.»

En resumen, algunos testimonios bíblicos indican que el hecho de escribir no siempre es pura notación gráfica para la preservación, sino que además puede añadir un valor jurídico, de instrumento, de testimonio, de norma.

Otra serie de hechos demuestran que parte de la literatura bíblica tiene una prehistoria oral. La tarea básica de los profetas es proclamación: como se dice en el mandato divino, o como la descripción

del «evangelista» o heraldo en Is, cap. 40: «levanta con fuerza la voz». En cambio me parece ilegítima la conclusión de algunos: Dios manda a Jeremías que escriba sus oráculos, luego antes no había escrito nada. La cosa es posible, la conclusión es simplista. En cuanto al Nuevo Testamento nos consta de la intensa actividad oral de los apóstoles, anterior o coexistente con la actividad de escribir [43].

El análisis sonoro [44] de fragmentos proféticos y de otros pasajes poéticos demuestra que la composición se ordenaba a la recitación oral, eran poemas para sonar y resonar; por otra parte, el cuidado exquisito de la sonoridad y del ritmo muchas veces indica una fijación definitiva en este estadio oral: de modo que la etapa escrita se contenta con añadir versos, notas, o componer unidades superiores. También el análisis demuestra que en el estadio escrito sucede un proceso semejante de composición con materiales previos; y aun da la impresión de que la composición escrita utiliza con mayor libertad sus fuentes escritas.

Es decir, no se puede identificar sin más escritura con fijación: porque existe una fijación oral, y existe un proceso fluido escrito. Tan importante como la técnica oral o escrita, puede ser para la fijación el género de la obra. En efecto, hay géneros literarios que exigen una fijeza definitiva, que son intocables: «No lo toques ya más, que así es la rosa», decía Juan Ramón. En cambio el género literario «chiste» exige una fijeza en la fórmula final, en las palabras del juego, y deja amplia libertad creativa al narrador oral; y en el género dramático conocemos lo que se llama *recitare a soggetto* [45]. Tenemos en la Biblia dos versiones variantes de un mismo texto: salmo, proverbio; y en el extremo opuesto parece ser que el culto fijaba oralmente algunos textos. Como se ve, aun la función de fijar resulta compleja y varia.

---

43. Es, como vimos, el argumento principal de J.B. Drey.

44. Véase, en mi libro *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963), el capítulo 3 «Estilística del material sonoro».

45. Un ejemplo conspicuo de esta falta de fijeza verbal nos lo ofrecen los estudios sobre los rapsodas populares de Serbia y Croacia. ALBERT B. LORD, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1960.

La palabra. Supuestos estos datos, que muestran una relación complicada entre decir y escribir, respecto a los libros sagrados, los autores recientes se apartan en la explicación real o en la terminología. Benoit usa como término común «inspiración», dentro del cual distingue la «profética o apostólica = oratoria», la «escrituraria», y la comúnmente llamada «inspiración de la Escritura», que se compone de «cognoscitiva + escrituraria» o de «oratoria + escrituraria». Grelot toma como centro la palabra, y como término común «carisma»: reserva el término aceptado «inspiración» al momento o etapa última de escribir, pero afirma la existencia de carismas previos para producir la palabra o para conservarla y elaborarla.

Yo también he preferido (independientemente) tomar como centro la palabra (y sobre todo por esta razón he querido escribir un libro no sobre la «inspiración», sino sobre la «Palabra inspirada»).

Decía monseñor Edelby en su discurso conciliar (5-10-1964):

> «La Escritura es una realidad litúrgica y profética; más que un libro es una proclamación, es el testimonio del Espíritu Santo sobre el acontecimiento de Cristo, cuyo momento privilegiado es la liturgia eucarística. Por este testimonio del Espíritu Santo toda la economía del Hijo revela al Padre. La controversia postridentina ha visto sobre todo en la Escritura una norma escrita; las Iglesias orientales ven en ella una consagración de la historia de salvación bajo las especies de palabra humana, pero inseparablemente de la consagración eucarística, donde toda la historia se recapitula en el cuerpo de Cristo.»

Vamos a fijarnos sobre todo en el tema de la «consagración», y a trasponer este tema hacia el pasado. La historia es revelación, que prepara la venida de Cristo, la realiza, la prolonga; la historia comprende en sentido lato todo lo que es hecho: sucesos, el pronunciar palabras, experiencias religiosas, la oración del pueblo... Todo ello se encuentra primero en estado de evento, hasta que, por la acción de un escogido, cada uno de estos eventos se trasforma en una realidad de lenguaje: en un oráculo, un salmo, una narración, una meditación... La actividad que trasforma el hecho en palabra es

actividad de lenguaje, en sentido inclusivo. Ahora bien, esta actividad sucede bajo el carisma del Espíritu, que proyecta su sombra fecunda; y por eso la realidad «santa» o sagrada que «nace... se llama» palabra «de Dios»; de modo semejante a como bajo la sombra del Espíritu María concibe, y «lo santo que de ella nace se llama Hijo de Dios». Éste es el momento trascendental que constituye el hecho en palabra, y en el mismo momento la palabra queda hecha palabra de Dios.

Sólo que, como en la generación de la palabra, el proceso es más vario y divisible que el proceso de la generación humana, por eso el principio general se diferencia según los casos.

En principio nos interesa sobre todo el momento trascendental en que el hecho se hace palabra: a él se refiere primariamente el carisma. En concreto, este momento se sitúa o se desenvuelve en diversas acciones.

A veces la composición oral es perfecta y definitiva, la notación posterior registra y conserva el texto. La composición como tal tiene que ser inspirada.

A veces [46] la composición oral es válida, pero sujeta a reformas y cambios en una tradición oral —controlada—, hasta la fijación por escrito. La inspiración se extenderá a los miembros de la serie que hayan contribuido literariamente, a partir del primero. Y hay que admitir la posibilidad extrema de que todo lo precedente se reduzca a materiales en manos del verdadero creador, que llega al final: hipótesis que nos lleva al caso siguiente.

A veces la composición es escrita, utilizando previos materiales literarios, orales o escritos. Esta verdadera composición —no simple edición o colección— tiene que estar inspirada. Es difícil decidir, según los casos, cuánto del material previo estaba inspirado; pero hay que dejar abierta la posibilidad.

A veces la composición es simplemente escrita. Esta composición está inspirada. Es el caso que suelen considerar los manuales.

En todos los casos citados —y los que se puedan añadir— hay que afirmar una acción del Espíritu que asegure la notación escrita. Pues en el orden concreto de la salvación, Dios ha querido

46. Esta enumeración quiere asegurar un mínimo. No podemos excluir de otros momentos la acción del Espíritu, ni tampoco podemos postularla.

que su palabra se nos conserve y trasmita por escrito. «Todas estas cosas les sucedían a ellos como figuras, y fueron escritas para nuestra instrucción, a quienes nos ha tocado vivir en la etapa definitiva.» El hecho de escribir es parte al menos integrante del proceso total de la inspiración; sin esta acción final y definitiva no tendríamos Escritura en la Iglesia. De algún modo, en esta acción final y definitiva se hace presente el «testimonio» del Espíritu.

El hecho de escribir añade o puede añadir a la palabra una significación de norma definitiva, de incorporación a un contexto mayor, sacro, total. Esta sustancial adición de sentido afecta realmente al ser concreto de la palabra, y como tal sucede bajo el carisma del Espíritu.

Recordemos otra vez el texto de Tertuliano: «Sus discursos, los milagros que hacían para probar la divinidad, se conservan en los tesoros escritos» [47]. Y el texto de san Agustín: «Dios habló primero por los profetas, después por sí mismo, después, cuanto le pareció conveniente, por los apóstoles; y estableció la Escritura, que llamamos canónica, de máxima autoridad» [48].

Lo que de hecho está escrito tiene para nosotros la garantía de la inspiración, «como tal ha sido confiado a la Iglesia» (concilio Vaticano I). Como escrito lo recibe y nos lo entrega la Iglesia. Con toda la tradición podemos emplear devotamente la fórmula «Sagrada Escritura», junto a la fórmula «que habló por los profetas».

Consumada la fijación escrita definitiva, continúa o comienza el proceso de recitar, aplicar, interpretar: un proceso que puede ser oral o escrito, un proceso vital y libre. Como tiene por objeto la obra ya terminada, este proceso nos ocupará en el próximo capítulo.

Replanteado el problema en los términos precedentes, pone en marcha nuevas cuestiones: por ejemplo, la relación entre tradición oral y escrita. ¿Son posibles trozos o fórmulas verdaderamente inspirados, que no han llegado a la notación final por escrito? Si son posibles, ¿podemos descubrirlos y rescatarlos? Por ahora me conformo con haber formulado las preguntas.

47. PL 1, 377.

48. «Deus prius per prophetas, dein per seipsum, postea per apostolos, quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, altissimae auctoritatis» (PL 41, 318).

Parte cuarta

LA OBRA INSPIRADA

πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος

10. La palabra inspirada
¿Obra literaria? 231. La obra literaria 235. Estructura múltiple 235. Pluralidad estructurada 240. Consistencia 243. Notación 244. Repetibilidad 245. Fidelidad 246. En la Iglesia 248.

11. La obra y su traducción
Repaso histórico 251. La traducción griega de los LXX 253. La Vulgata 257. Traducciones modernas 260.

12. Recepción de la obra
La obra mediadora 269. En la obra, los hechos 269. En la obra, el autor 271.

10. *La obra inspirada*

De los dos textos bíblicos clásicos en el tratado de la inspiración, uno se refiere a los autores: «movidos por el Espíritu Santo hablaron los hombres en nombre de Dios» (2P 1,20); el otro se refiere a sus obras: «toda la Escritura está inspirada (2Tim 3,16). ¿Cuál de estas dos afirmaciones es primaria?

Puede decirse que los santos padres prefieren la segunda fórmula, sin exclusivismos:

> «La Escritura es perfecta, pues ha sido dicha por el Verbo de Dios y por su Espíritu»[1].
>
> «¿Cómo daría testimonio de Él toda la Escritura, si no procediese de un único Padre?... Por toda la Escritura está sembrado el Hijo de Dios»[2].
>
> «Imposible que no sean sagradas letras que no sólo santifican sino aun divinizan. Por eso, a las Escrituras, o a los volúmenes que constan de estas letras y sílabas sagradas, las llama el apóstol inspiradas»[3].

El Nuevo Testamento, cuando cita el Antiguo, prefiere la fórmula «Escritura» a los nombres de los autores, sin exclusivismos.

Los comentaristas medievales, por su orientación hermenéutica, prefieren la segunda fórmula. Toda la teoría de los cuatro sentidos no la aplican los medievales a los autores, sino a los libros, a las obras: el sentido alegórico

---

1. «Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae» (IRENEO, *Adversus haereses* 2, 28; PG 7, 804).
2. «Quomodo testabantur de eo Scripturae, nisi ab uno et eodem essent Patre...» (IRENEO, *Adversus haereses* 2, 28; PG 7, 100).
3. ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Exhortación* 9; PG 8, 197; GCS 1, 65).

y el tropológico y el anagógico están allí en el texto, visible para el cristiano que lee con fe. No se plantean el problema de si el autor del Antiguo Testamento vio y pensó tales sentidos con la misma precisión.

Cuando comienza la especulación escolástica sobre el carisma profético, el problema se sitúa en la mente profética, concretamente en el conocimiento *de cognitione prophetica.* Y la especulación neoscolástica del siglo pasado se concentró en lo psicológico, en la cabeza del autor: creo que con exclusivismo peligroso.

La definición vaticana toma como objeto los libros, los cuales «son santos y canónicos... porque, al ser escritos bajo la inspiración del Espíritu, tienen a Dios por autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia». Notemos el final: a la Iglesia no le han sido confiados los autores, sino sus obras; y ésta es la realidad que perdura viva en la Iglesia.

Los manuales de inspiración, por su enfoque especializado, «la moción del Espíritu», apenas tocan esta cuestión.

En una visión amplia, es conveniente equilibrar el enfoque psicológico con un enfoque más literario [4].

> «No seáis como vuestros padres, a quienes predicaban los antiguos profetas:
> "Así dice el Señor: Convertíos de vuestra mala conducta y de vuestras malas obras",
> pero no me obedecieron ni me hicieron caso — oráculo del Señor.
> Vuestros padres, ¿dónde están ahora?;
> vuestros profetas, ¿viven eternamente?
> Pero mis palabras y preceptos, que mandé a mis siervos los profetas,
> ¿no es verdad que alcanzaron a vuestros padres,
> de modo que se convirtieron diciendo:
> "Como el Señor de las huestes había dispuesto tratarnos,
> por nuestra conducta y obras, así nos ha sucedido"» (Zc 1,4-6).

Podemos acomodar estas palabras a nuestro caso: ¿dónde están los autores sagrados?, ¿acaso viven todavía, dentro de la Iglesia terrena? Pero sus palabras llegan hasta nosotros, y sus libros viven en la Iglesia.

Cuando los tratadistas dicen que la inspiración se refiere primariamente a los autores y secundariamente a los libros, están enunciando una priori-

4. «Olim dicebant sic: hic est liber a Deo conscriptus. Atqui liber constat non solis rebus seu veritatibus expressis, sed etiam expressione verbali. Ergo Deus ut sit auctor libri censendus est non res tantum scribendas sed etiam verba quibus exprimerentur, in individuo determinasse. Nunc vero solent ab inspiratione personali procedere» (PESCH 468).

dad temporal, y rechazando prácticamente la teoría de una aceptación posterior [5].

En el orden de la importancia y de la intención, lo primario son las obras, y toda la labor de los autores y su vocación se ordenan a la obra. Con algo de exageración podemos decir que no nos importa Jeremías, sino su obra: su obra como palabra de Dios.

Y así empalmamos con una tendencia de la investigación literaria actual [6]. Durante cierto tiempo la ciencia literaria consistía en estudiar la vida y época de los autores; la obra se reducía a síntoma, incluso para un análisis de psicología profunda y aun de patología. De modo semejante estudiaron algunos comentadores racionalistas «las extrañas experiencias de los profetas». Hoy día afirman los estudios que el objeto de la ciencia literaria es la obra literaria; que el autor y la época, y la sociología y la ideología, interesan en cuanto hacen comprender la obra.

En un cierto ambiente se estimaba como grande hazaña demostrar que tal obra no es de N.L., sino de P.L., y con esto se concluía la investigación. Ahora decimos: aunque sea de P.L., merece ser estudiada; aunque sea de N.L., no merece ser estudiada.

Todas estas razones, bíblicas y literarias, nos inducen a tratar en capítulo aparte las obras inspiradas.

¿Obra literaria? R. INGARDEN, *Das literarische Kunstwerk,* Halle 1931. Se trata de un análisis fenomenológico.

H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode,* Tubinga 1960; segunda parte: II, «Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung».

R. WELLEK y A. WARREN, *Teoría Literaria,* Madrid 1953, capítulo XII.

DÁMASO ALONSO, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos,* Madrid 1950.

I.A. RICHARDS, *Poetic Process and Literary Analysis;* en *Style and Language,* Cambridge, Mass. 1966, p. 9-23.

Les chemins de la critique, dirigido por GEORGES POULET, París 1967.

---

5. «Theopneustos est igitur primario *homo;* secundario autem ita vocatur etiam *scriptum* a tali homine compositum» (BEA, *Notae historicae et dogmaticae,* 6).

6. Es el enfoque que dirige la obra de R. WELLEK y A. WARREN, *Teoría Literaria,* Madrid 1953 (original, Nueva York 1949), que se divide en dos partes: el acercamiento extrínseco y el acercamiento intrínseco a la literatura. Es la tendencia de Leo Spitzer y su escuela, de buena parte del *New Criticism.*

Información sobre tendencias: M. WEHRLI, *Allgemeine Literaturwissenschaft,* Zurich 1951.

Sobre métodos de análisis: S.E. HYMAN, *The Armed Vision. A Study in the Methods of Modern Literary Criticism,* Nueva York 1947.

Especialmente los capítulos II: «Gide et Valéry, Précurseurs de la nouvelle critique», por G.W. IRELAND; V: «Les réalités formelles de l'oeuvre», por JEAN ROUSSET; VII: «L'oeuvre, l'auteur et l'homme», por BORIS SCHLOEZER; XII: «Stylistique des formes et stylistique des thèmes, ou le stylisticien face a l'ancienne et a la nouvelle critique», por GÉRALD ANTOINE.

La lengua literaria de ordinario se actualiza en una obra literaria. Fuera de la obra literaria, la lengua literaria puede prestar sus servicios ocasionales: a la conversación, a la técnica. Y entonces puede suceder que la conversación se vuelva brillante, casi obra de arte —como cuentan de Cocteau—, o puede suceder que las formas literarias se lexicalicen y pierdan su tensión. También sucederá que la técnica se convierta en obra pedagógica, con virtudes literarias, capaz de ocupar un puesto de segundo orden en la historia de la literatura —la historia natural de Buffon—.

En la obra adquiere consistencia objetiva la intuición del poeta, o novelista o dramaturgo, y los materiales del mundo y de la vivencia seleccionados; su consistencia son formas de lenguaje, esencialmente significativas, comunicables.

¿Sucede lo mismo en la Sagrada Escritura? Ya dije que una gran cantidad de la Biblia emplea un lenguaje literario. ¿Está este lenguaje configurado en una serie de obras literarias? Antes de iluminar las obras bíblicas con el hecho de la obra literaria, conviene delimitar las analogías.

La obra del Antiguo Testamento puede diferir de obras modernas en su proceso de producción: por ejemplo, cuando es el resultado de dos elaboraciones sucesivas, hechas por diversos autores, y de una composición última hecha por un cuarto autor, esa obra no es como una novela de Mauriac. Pero el proceso no es la obra, y por el proceso bíblico también se puede desembocar en obra. Recordemos que *El alcalde de Zalamea* se apoya sólidamente en un drama de Lope, casi copiando trozos enteros; y recordemos los ejemplos citados antes de san Juan de la Cruz, y el de las plagas.

Otra diferencia se podría encontrar en la intencionalidad. Se dice que la obra literaria es desinteresada, toda para la contemplación y no para la acción. Y lo que tiene de contemplación se termina en la obra, como mundo cerrado y justificado en sí mismo. En cambio, los autores bíblicos sienten la urgencia de proclamar el mensaje, de influir; con lo cual rompen la clausura de la obra.

Quiere decirse que las obras de la Biblia tienen que ser comparadas con otro tipo de literatura, que también realiza obras: literatura comprometida, de mensaje, de acción. Y esto bastaría para justificar la comparación. Otra vez valga el ejemplo definitivo de san Juan de la Cruz: «le tenía sin cuidado el arte por el arte y aun el arte a secas» [7], no intentó hacer «obras de arte», y, sin embargo, ¿hay algo que se acerque a sus poemas, en toda la poesía cristiana? [8].

Es posible abordar la cuestión en otro plano. En la obra de lenguaje el espíritu se manifiesta creando, y manifiesta un mundo recreado. Toda obra de arte es creación de un mundo por imposición

7. DÁMASO ALONSO, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos,* Madrid 1950, p. 280; y véase todo el capítulo sobre san Juan.

8. Insistamos en la intencionalidad. Cuando P. Valéry protesta que él no intenta decir, sino hacer *(poiema, poiesis),* está reaccionando contra una actitud exagerada de expresivismo, que podía llegar hasta el desprecio de la forma. Y en su reacción, exagera en dirección contraria —¿no dice nada el *Cementerio marino?*—. Más matizado, Rilke pide al poeta que «diga en vez de quejarse», que se trasforme, como un cantero, en la calma de la piedra. De modo general podemos decir: el poeta o el artista se entrega inmediatamente a la elaboración de la obra, de modo que, por un tiempo, la obra ocupa el primer plano o la conciencia entera. Esta intencionalidad inmediata de ningún modo excluye otra superior, o latente, que, a ratos, puede acceder al primer plano de la conciencia: una intencionalidad genérica de servicio al hombre, al ser, a Dios. Lo que sucede es que esta intencionalidad genérica ejercita su influjo precisamente en la consumación de la obra.

San Juan de la Cruz hizo muy bien su poema: si le costó o no mucho trabajo, es cosa sin importancia. También es posible en el caso de san Juan que la presencia de Dios fuera avasalladora incluso durante la confección del poema. Lo importante es que esta presencia no destruyó, sino exaltó la capacidad poética y artesana del autor, le empujó a hacer bien la obra. Los grandes poetas, con una grande devoción por la obra que creaban, han realizado una gran ambición de conocer, decir, manifestar.

El arte por el arte, como profesión explícita, puede ser una reacción antirromántica y una depravación humana; que recibe su castigo dialéctico en pobreza artística —salvo una dichosa insinceridad o una inconsecuente infidelidad al motivo—.

Es decir, la supuesta oposición de intencionalidad es gratuita; o bien refleja una mentalidad contra «el arte por el arte», una mentalidad que parte de un planteamiento superado. Al profeta lo que le importaba era proclamar el oráculo de Dios; luego nunca pensó en componer un poema. La lógica de este raciocinio es admirable. Al profeta le importaba proclamar el oráculo de Dios; y por eso hizo bien su oficio literario.

de forma; y toda creación humana es reveladora. En este sentido se afirma que el arte es esencialmente expresión (no precisamente expresividad), o que es lenguaje. La obra literaria, al trasponer el mundo utilitario o biológico a un mundo de representación, le despoja de su contingencia y le hace profundamente significativo: hace patente su verdad de ser, no precisamente en proposiciones (que no se excluyen), sino por representación [9]. Cuando decimos que una obra es falsa, no nos referimos a sus proposiciones. En este sentido, comparar la Escritura a la obra de arte no es despojarla de significación, sino todo lo contrario. La realidad del emperador asirio, conquistador soberbio y satisfecho, queda irremisiblemente manifiesta a la luz de Dios, en la representación del poema de Isaías (capítulo 10) [10].

Algunos piensan que hablar de poemas bíblicos, y de obras literarias bíblicas, y de la Biblia como literatura, es quitarle importancia: es decir, quitarle la importancia reveladora, y por tanto aniquilarla. Claro está que metódicamente es posible un análisis estilístico paralelo al lingüístico, al margen de la condición profunda de la Escritura. No me refiero aquí a esta especialización metódica. Hablar de la Escritura en términos de obra literaria no es quitarle importancia.

¿Pero no es falsificar los hechos? Es difícil leer la carta de Santiago como obra literaria, y lo mismo muchas exhortaciones de Pablo. Aun en estos casos, podemos mantener la denominación «obras», como lo prueba el uso litúrgico que tuvieron desde el principio. En ellas no se trataba simplemente de despachar un asunto, sino de manifestar en un momento el ser de la Iglesia. Como solución de un asuntillo, no han pasado a los libros de la Iglesia.

Es decir, que vamos a tomar el término «obra» con amplitud, para que abarque una plática y una alianza. Con estas precisiones, me parece legítimo abordar una descripción de la obra, según algunas características más notables: al pasar a la Biblia, por analogía, aceptaré las salvedades necesarias.

---

9. Véase CHARLES DU BOS, *Qu'est-ce la littérature?*, 1938, cap. IV; y el libro citado de LAURENCE LERNER, *The Truest Poetry: What is Literature?*, Nueva York 1964.

10. *Tres imágenes de Isaías*, «EstBibl» 15 (1956) 74-79.

La obra literaria. ¿Qué es la obra literaria en su realidad genérica? El capítulo XII del libro de Wellek y Warren expone ampliamente la cuestión, y aquí me basta con resumirlo. La obra literaria no son los materiales, ni la suma de ellos; no es el texto escrito, que no es más que notación; ni es rigurosamente el texto recitado, que como concreto es siempre un individuo distinto; no es la experiencia del lector, que se multiplica y cambia; ni es la experiencia del autor, que pudo quedar a medio objetivar; ni es la intención del autor, que pudo quedar en buena intención; ni es la múltiple experiencia social de la obra.

La obra literaria es un sistema preciso de palabras, ordenado y significativo; es una estructura, o un sistema de estructuras. Como estructura hecha, es un acto realizado, y al mismo tiempo es una potencia que pide ser actualizada. A este sistema se refieren la notación gráfica, las lecturas, las recitaciones.

Esto se aplica a la obra unitaria, nacida de una única intuición central, y a la obra que ha resultado de composición lúcida de materiales previos, y también a la obra de colaboración con una cabeza o principio rector. En escala diversa se aplica a un simple proverbio, a un poema de dos versos (Juan Ramón, Montale), a *Guerra y Paz*, a un construidísimo auto sacramental de Calderón.

Estructura múltiple. La obra literaria es una estructura múltiple. Eso quiere decir que posee diversos planos. En un caso ideal, los diversos planos se corresponden, en armonía o en contrapunto, en acorde o en disonancia resuelta.

Está el plano sonoro, con múltiples valores expresivos, ligados al sentido, aparte el halago sensible; y el plano rítmico, con su valor formal y expresivo, ordenador y marco de referencia en el orden, con su flexibilidad para registrar y manifestar movimientos de la emoción; está el plano de significados, con sus círculos concéntricos de connotaciones, de resonancias, que la combinación puede poner en trance; y el plano de las imágenes, como descubrimiento y manifestación de las analogías del ser, como enlace inesperado y fecundo; el plano de formas parciales de desarrollo, recibidas en herencia, renovadas, innovadas; y el de formas totales, que llamamos géneros; y el plano de ideas y pensamiento y concepciones.

En esta trama verbal se hacen presentes y manifiestos lo inte-

lectual, lo imaginativo, lo emotivo, y actúan las tres funciones del lenguaje. Dámaso Alonso ha descrito con grande sensibilidad y experiencia literaria esta riquísima trama, descubierta en casos egregios de poesía. Si queremos extender su descripción, nos hará falta limitar y seleccionar aspectos, según la calidad de la obra en cuestión: poesía, prosa, oratoria, himno, exposición doctrinal, narración... Y debe quedar sitio para elementos introducidos en la obra, según afecten positiva o negativamente el sentido total; y para los casos en que una composición posterior no haya armonizado todos los elementos previos. La ventaja del caso ideal es que nos permite una descripción más amplia, y alerta nuestra sensibilidad y sentido crítico para una gama extensa. Mientras que partir de lo mínimo nos puede exponer a sordera parcial, a daltonismo. Como si en la música sólo contáramos con la melodía: aunque el canto monódico sea una frecuente realidad, no puedo tomarlo como norma universal, sino que mi entrenamiento debe extenderse también a la armonía, contrapunto, timbre, etc.

De lo dicho se sigue el carácter de la pluralidad. No es posible agotar la percepción y el análisis de una obra tomando sólo un aspecto: lo conceptual, lo emotivo, lo imaginativo, los personajes, la acción, la intención de influir. Por necesidades de método o por entrenamiento sistemático, puedo seleccionar un aspecto, con tal de no olvidar que es un aspecto, nada más; y que, al aislarlo, ha sufrido una cierta deformación, por pérdida de referencias. De la riqueza de la obra puedo extraer un elemento; por mi natural inclinación, por mi particular estado de ánimo, o como objeto de estudio. Lo que no puedo hacer es identificar el extracto con la obra. Esta pluralidad admite grados.

Hablando de la inspiración, afirmaba que el proceso inspirado se ordena a la obra como a término. Suponiendo el caso máximo de una obra bíblica plural y rica, ¿qué decir de su inspiración?, ¿habrá que pensar que sólo uno o algunos planos están inspirados?, ¿habrá que descartar, por ejemplo, la función expresiva del lenguaje actualizada en un ritmo?, ¿habrá que podar las connotaciones, cercenar las alusiones, para obtener las significaciones conceptuales puras, como único elemento inspirado?, ¿o más bien habrá que considerar la obra inspirada en su concreción total, cada plano según su naturaleza y función en el sistema?

Afirmar que todos los planos de la obra concreta caen bajo la inspiración no es nivelar todos los planos: no es elevar a proposición infalible una quiebra rítmica expresiva. Cuando decimos que la naturaleza humana de Cristo está asumida por la Persona divina, por un lado no excluimos de la encarnación miembro alguno, ni órgano ni tejido; por otro lado no apisonamos en masa uniforme el complejo organismo del hombre Cristo. Cada miembro y órgano y tejido están asumidos, según su función particular: la lengua para hablar, las manos para curar, los pies para andar, unos nervios para sufrir, la sangre para derramarla. Y paralelamente hablaríamos de su mundo afectivo: tedio y temor, cariño y compasión, indignación y misericordia.

De modo análogo debemos pensar la obra, que es una imagen del hombre: su concreción entera está inspirada, cada elemento según su función en alargarnos la revelación de Dios. Y si nos parece que con ello la simple y espiritual y purísima intelección de Dios queda humillada, aceptemos este misterio de humillación o «vaciamiento» como revelación de amor. Junto al *humiliavit semetipsum* de la encarnación, repiten los padres el escondimiento de la divinidad «en la humilde expresión».

Pero los padres, por otra parte, y tras ellos un coro unánime de autores medievales, exaltan la riqueza de la Escritura: es un bosque, un océano, un banquete, un cielo que ensancha sus fronteras:

> «infinita sensuum silva»
> «latissimam scripturae silvam»
> «in tanta profunditate, velut altissimo pelago»
> «Mensa divitis sacra Scriptura est... cuius divitiarum altitudinis non est finis»
> «Huius mensae deliciae tam impossibile est explicare, quam universum abyssi pelagum absorbere»
> «Scriptura sacra, morem rapidissimi fluminis tenens, sic humanarum mentium profunda replet, ut semper exundet; sic haurientem satiat ut inexhausta permaneat»
> «mysteriorum immensitate extenditur»
> «Mira profunditas eloquiorum tuorum!» [11].

---

11. H. DE LUBAC, *Egégèse médiévale* I, 119-128; «Mira profunditas»,

Los santos padres y los doctores medievales derivan esta riqueza del hecho de la inspiración, de su divinidad. Ahora bien, esa riqueza no reside en la Sagrada Escritura a contrapelo de la acción humana; no es un tesoro que Dios esconde en la obra, mientras el autor humano está durmiendo o distraído; sino que la pluralidad se encarna de algún modo en la obra. Podemos decir, continuando el pensamiento de los padres, que la pluralidad de la obra está asumida por la inspiración, para manifestar la pluralidad de la revelación divina. Y con el propósito de completar esta explicación podemos añadir la teoría medieval de los cuatro sentidos y de los diversos modos.

Que hable en nombre de muchos san Buenaventura:

> «Su anchura consiste en la multitud de sus partes, su longitud en la descripción de tiempos y edades, su altura en la descripción escalonada de las jerarquías, su profundidad en la multiplicidad de sentidos e inteligencias...
>
> [La Escritura tiene esta multiplicidad de sentidos] a causa de su múltiple tema... pues su tema, en cuanto a la sustancia es Dios, en cuanto al poder es Cristo, en cuanto a la acción es la obra redentora, y en todo es el objeto de la fe... [También tiene múltiples sentidos] a causa de los oyentes... para reprimir a los soberbios, rechazar a los inmundos, evitar a los embusteros, excitar a los negligentes... abarca todo entendimiento, condesciende a todo entendimiento, sobrepasa todo entendimiento, ilumina e inflama con sus múltiples rayos todo entendimiento que la contemple con atención... A causa de su principio, pues procede de Dios por Cristo y el Espíritu Santo, que habla por la boca de los profetas y de los demás que escribieron esta doctrina. Como Dios no sólo habla con palabras sino también con hechos, porque su decir es hacer y su hacer es decir, y todas las criaturas, como efectos de Dios, sugieren su causa, por eso en la Escritura que Dios ha dado, no sólo deben significar las palabras, sino también los hechos. Cristo maestro, aunque humilde en la carne, era alto en la divinidad: por eso Él y su doctrina juntaban la humildad del lenguaje con la profundidad del sentido...

También el Espíritu Santo ilustraba y revelaba de modos diversos en el corazón de los profetas: ninguna inteligencia se le esconde, y fue enviado para revelar toda verdad; por eso su doctrina debía esconder en una forma múltiples sentidos... A causa del fin, porque la Escritura dirige al hombre en el conocer y obrar, para que llegue a lo que espera...» [12].

El texto de Buenaventura apunta hacia los cuatro sentidos, que era el método aceptado de desentrañar las riquezas de la Escritura. Al elevarse de la práctica a razones de conveniencia, nos ofrece un horizonte teológico [13].

---

12. «Consistit autem ipsius latitudo in multitudine suarum partium, longitudo vero in descriptione temporum et aetatum, altitudo in descriptione hierarchiarum gradatim ordinatarum, profunditas in multitudine mysticorum sensuum et intelligentiarum... Subiecto inquam competit, quia ipsa est doctrina quae est de Deo, de Christo, de operibus reparationis et de credibili. Subiectum enim illius quoad substantiam est Deus; quoad virtutem, Christus; quoad operationem, reparationis opus; quoad omnia haec est ipsum credibile... Competit etiam hoc auditori... ut ipsius profunditate in humilitate litterae latente, et superbi comprimantur, et immundi repellantur, et fraudulenti declinentur, et negligentes excitentur ad intelligentiam mysteriorum... Competit etiam principio a quo est: quia est a Deo, per Christum et Spiritum Sanctum loquentem per ora prophetarum et aliorum qui hanc doctrinam scripserunt. Quoniam autem Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta, quia ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere; et omnia creata tamquam Dei effectus innuunt suam causam; ideo in Scriptura divinitus tradita non tantum debent significare verba, verum etiam facta. Christus etiam doctor, licet humilis esset in carne, altus tamen erat in deitate: ideo decebat ipsum et eius doctrinam habere humilitatem in sermone cum profunditate sententiae... Spiritus etiam sanctus diversimode illustrabat et revelationes faciebat in cordibus prophetarum: ipsum etiam nullus latere potest intellectus, et missus erat omnem docere veritatem; ideo competebat eius doctrinae, ut in uno sermone multiplices laterent intelligentiae. Competit nihilominus ipsi fini: quia Scriptura data est ut per ipsam dirigatur homo in cognoscendis et agendis, ut tandem pervenit ad optanda» (*Breviloquium*, ed. *Opera omnia* v, 202-206, Quaracchi 1882-1902; BAC 6, 170ss.

13. La riqueza no proviene exclusivamente de la calidad de obra literaria. Una simple fórmula, un simple enunciado de verdad, pueden ser ricos y fecundos, pueden decir mucho en pocas palabras. Sobre todo, cuando el enunciado abarca un amplio horizonte humano. En tal caso, la riqueza de la fórmula o enunciado se desarrolla por sucesiva articulación.

También hay que notar que la riqueza se refiere a la integridad de la Escritura, y no se aplica sin más a cualquiera de sus partes. Hay trozos que, en el contexto general, tienen una función humilde; otros, fuera del contexto general, nos resultarán pobres. Un libro de ceremonias no aspira a ser una obra literaria rica y compleja, y no es lectura recomendable para encender el espíritu. Pero un libro de ceremonias, referido al culto, que es su contexto, cobra sentido, y puede descubrir profundidades teológicas insospechadas. Esto se puede decir de buena parte del Levítico. Una experiencia y un buen consejo pueden agotar pronto sus haberes; pero integrados en una serie, pueden contribuir a una válida iluminación de la vida humana: esto se puede aplicar a proverbios sueltos y a su colección.

Los dos extremos son peligrosos: un entusiasmo maximalista y un escepticismo minimalista; y no se puede decir que el escepticismo sea mejor guía para comprender que el entusiasmo.

Pluralidad estructurada. En segundo lugar, hay que notar que la pluralidad de la obra está organizada en estructura, la obra es unidad gestáltica, que sólo un análisis secundario divide. De donde se sigue que el lector no podrá percibir realmente la obra, si no repite lo que Dámaso Alonso llama la «intuición totalizante»[14]. Dámaso Alonso habla de la poesía

---

Estamos en el caso de una grande, poderosa intuición inicial, enunciada en fórmula simple.

Por otro lado, la calidad de obra puede ser fuente de riqueza, aunque la obra no sea rigurosamente literaria. Esto sucede a las grandes construcciones intelectuales, que pueden poseer una riqueza inmensa —a pesar de errores parciales— y por encima de la mera suma de enunciados. La *Summa Teológica* de santo Tomás y la *Ciudad de Dios*, la construcción de Hegel y un auto de Calderón son ricos en su categoría de obras, y todas realizan una semejante belleza intelectual.

Ciertamente corresponde la categoría de obra, en sentido amplio, a la carta a los Romanos, a la carta a los Hebreos (A. Vanhoye ha mostrado su artificiosa construcción). La moderna técnica que investiga la redacción de los Evangelios, *Redaktionsgeschichte*, está llegando a importantes resultados en esta dirección de obra. En otros casos, por ejemplo Ben Sira, no apreciamos la calidad de obra, al menos por ahora. Pero bien puede suceder que el futuro nos traiga agradables sorpresas,

14. Dámaso Alonso, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites*

que ha procedido de una intuición total: sus palabras tienen aplicación analógica donde quiera que haya obra, aunque esa obra haya procedido por cálculo o composición o imitación. Donde sólo tengamos suma de frases yuxtapuestas, no tenemos obra, ni podemos leerlo como obra; la única lectura posible será por percepciones autónomas y separadas.

Aquí entra el concepto delicado e inevitable de contexto. Una antología que un buen poeta hace de sus versos es en teoría una yuxtaposición gráfica sucesiva de poemas autónomos. Sin embargo, la selección y colección crea un contexto total, capaz de iluminar por analogías, correspondencias, dinamismo, dialéctica, los poemas singulares. Leo los primeros versos de JUAN RAMÓN, y recorro toda su *Antolojía,* y vuelvo a las primeras páginas, y encuentro una nueva luz. Aquí existe un elemento unificador previo: la persona idéntica del poeta; y un elemento unificador secundario: la selección y ordenación.

Otro caso: un antólogo selecciona y reúne poesías de una escuela, una época, un tema. Con lo cual crea un contexto de unificación secundaria, que depende también de su sensibilidad y gusto. También este contexto posee fuerza iluminadora. Pero si el antólogo es un irresponsable, no creará contexto sino confusión; y si echa versos y estrofas y títulos y notas en un sombrero, los revuelve, los va sacando y disponiendo como salen, entonces dudo que valga la pena leer y estudiar su «obra». No pienso que esta última sea la ontogénesis de la Sagrada Escritura; en cambio sí es frecuente el caso de la antología sucesiva y posterior.

¿Puede llamarse esta antología «obra»? En un sentido analógico, sí; y en este sentido también posee su riqueza y estructura; y en este sentido también puede ser leída y analizada. Esto es lo que hace la exégesis cuando compara pasajes, fórmulas, esquemas, temas. Y esto es lo que hace la liturgia cuando opera una nueva selección y ordenación de unidades menores.

La percepción unitaria del lector es el resultado de una lectura sucesiva e íntegra de la obra, porque la obra literaria es esencialmente temporal, como su medio que es el lenguaje. Pero su

---

estilísticos, Madrid 1950. Aunque no podemos exigir que la visión del lector coincida con la del autor.

unidad temporal no es la suma de momentos ni de lecturas parciales autónomas. Aunque practicamos la etapa analítica de aislar unidades y explicarlas por separado, subimos después a la etapa sintética, de visión unitaria. Por ejemplo, primero, método de formas: etapa analítica de aislar unidades previas + comparación sinóptica tipológica; segundo, método de redacción: análisis y visión unitaria de cada evangelista, integrando los resultados del método precedente, apoyándose en constancias internas y en diferencias sinópticas; tercero, teología de los sinópticos, como visión unitaria e integración de resultados previos. En cambio, en la liturgia la etapa de unidad domina totalmente: ciclo litúrgico, misterio de Cristo, historia de salvación; como veremos más tarde, esta unidad se debe en gran parte al carácter de repetición y representación de la liturgia,

En resumen, el tipo de unidad o estructura es variable en la Biblia, y muchas veces no coincide con el nuestro. Por su carácter de revelación pública, viva y perdurable, es más importante en ella un tipo de unidad superior, que de algún modo trasciende a los autores individuales: unidad de proyecto en el plan de Dios, unidad histórica coherente y dialéctica, unidad de trasformación sucesiva por asunción y trasposición, unidad de cristalización final en la Iglesia. Esto es una razón más para no quedarse en un psicologismo, es decir, para no encerrarse en la mente del autor, como recinto único o definitivo de explicación. Esta unidad trascendente no anula las estructuras individuales, autor y obra, sino que las asume. En cuanto a los varios tipos de unidad, no son problema grave para la percepción.

Porque de la unidad estructural se sigue otra consecuencia interesante: que es posible llegar al centro de la obra por diversos accesos; y alcanzado el centro, es posible percibir la unidad desde dentro. Quiero decir, desde dentro de la obra, no precisamente desde dentro del autor. Tolstoi empleaba la imagen de convergencia: «En una obra de arte lo importante es que tenga una especie de foco, un punto adonde convergen y de donde salen los rayos» [15].

A veces la obra misma abre una puerta preferente, a veces se de-

15. En esto se basa el método de lectura e interpretación de Leo Spitzer. Véase la descripción de R. WELLEK en *Style in Language*, p. 408-419; y de HELMUT HATZFELDT, *Stylistic Criticism as art-minded philology*, «Yale French Studies» 2 (1949) 62-70.

fiende colocando por fuera un plano menos importante; a veces es la sensibilidad temperamental del lector o del analítico quien selecciona la puerta de acceso. A veces los investigadores se ponen muy serios para anunciar que finalmente han dado con la clave: no es soberbia, sino entusiasmo de especialista. La realidad es que la Biblia, como obra total, y sus partes, como unidades reales, abren muchas puertas para que el pueblo de Dios pueda penetrar en su recinto sagrado. La actividad pastoral se encargará de mantener abiertas las puertas y de encaminar hacia ellas al pueblo de Dios.

Lo dicho vale según el carácter de las obras: habrá algunas que posean una única puerta, y ésta apenas transitable para toda clase de personas sin distinción. También las unidades menores de la Sagrada Escritura difieren en claridad, en poder de manifestación: la liturgia siempre ha sido selectiva.

Consistencia. Una segunda cualidad de la obra literaria es su consistencia. Por ser una obra conclusa, se sostiene a sí misma, en cuanto obra; lo que no excluye su apertura al público o al contexto de uso vital. La forma da consistencia a la obra, o es su consistencia. «Solamente la forma recibe y retiene y preserva la sustancia», dice Henry James [16].

Recordemos lo dicho sobre el lenguaje de la conversación. Aun cuando no sea utilitaria, la conversación se agota en su fluir. Su influjo puede ser profundo, decisivo en una vida; aun así, la conversación existe pasando y para pasar (aunque un magnetófono indiscreto la registre). Una entrevista periodística no es simple conversación, sino forma literaria particular, y en este sentido es obra; como son obra las conversaciones de Eckermann con Goethe.

Por el contrario la obra quiere subsistir, y subsiste realizada en el sistema de formas del lenguaje. El medio se vuelve constitutivo y revelador: en este sentido se puede leer la distinción de Lützeler: «En la ciencia la lengua sirve al sentido, en la poesía la lengua hace sentido» *(sinndienend, sinnbildend)* [17].

Mientras el diálogo unía a dos personas con su fluir, la obra queda ahí como bloque fraguado. Podrá haber excepciones, literatura

16. «Form alone takes and holds and preserves substance» (carta a Hugh Walpole).

17. *Einführung in die Philosophie der Kunst,* 1934, p. 10.

volandera y de circunstancias: pero estas excepciones no anulan la norma general, ni se aplican a nuestra Biblia.

En la providencia de la revelación, Dios ha querido manifestarse en obras de lenguaje que no se agotan en una jornada, sino que permanecen «por generaciones de generaciones». Esto es lo que los padres subrayan cuando instintivamente hablan más de la Escritura que de sus autores.

¿Ha sucedido siempre así?, ¿todas las obras inspiradas han perdurado hasta nosotros? Teóricamente no podemos poner límites al Espíritu Santo: pudo perfectamente inspirar una serie de obras de circunstancias, para una generación; tantos profetas no escritores pronunciaron sus oráculos como palabra de Dios. Cuando san Pablo afirma: «Todo esto les sucedía en imagen, y ha sido escrito para nosotros, a quienes ha tocado vivir en la etapa definitiva», habla asertivamente de los hechos que lee escritos en la Biblia, no exclusivamente. Bajando de la mera posibilidad, ¿es probable que el Espíritu Santo haya procedido de esta manera? En la teoría del canon de Geiselmann, éste sería el caso real: la Iglesia ha escogido, entre muchas obras inspiradas, las que necesitaba o le convenían — como la naturaleza es pródiga en flores y semillas, así el Espíritu Santo [18] —. En cambio otros autores quieren deducir del carácter de la inspiración su rigurosa economía.

Por lo que sabemos hoy sobre la formación de la Biblia, es razonable pensar en obras inspiradas no perdurables; más allá de esta probabilidad, no podemos afirmar nada. Por otra parte, la pregunta es un poco académica, y sólo indirectamente iluminadora; porque, cuando hablamos de la Sagrada Escritura, nos referimos a los libros que «como tales han sido encomendados a la Iglesia».

Notación. La subsistencia la posee la obra por su realización en sistema de palabras, no precisamente por la notación escrita. Puedo conservar artificialmente una conversación en un disco, y esta duración que le añado es gratuita; se puede perder la gran obra dramática, y esta pérdida es muerte violenta de la obra — pensemos en el canon de los alejandrinos —. La naturaleza de la primera es pasar, la de la segunda es permanecer.

18. J.R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura y tradición*, «Quaestiones disputatae», Herder, Barcelona 1968.

La forma de conservar la obra es cosa secundaria. Los antiguos gremios de rapsodas utilizaban la memoria. Nuestra cultura ha escogido la forma escrita, con sus variantes ideográficas, silábicas, literales. Dios ha escogido de hecho la forma escrita para conservar y transmitir sus obras inspiradas, que por esto se llaman Escritura.

Lo curioso, lo sugestivo es que, en rigor, no se conserva la obra, sino su notación. Abriendo las páginas de una partitura mozartiana, no puedo decir que aquello es su sinfonía en sol menor. Porque una sinfonía es un sistema sonoro, orquestal, y lo que yo tengo en la mano es un bloque de papel, páginas cruzadas de rayas paralelas, con curiosas manchas negras. Es inútil que aplique el oído al papel para escuchar la sinfonía. De modo semejante, la escritura conserva la partitura de la obra literaria, nada más; pero la escritura me pone al alcance la obra literaria: nada menos [19].

Como habitamos una cultura de textos escritos, y como la técnica de escribir e imprimir influye circularmente en la técnica de componer, llegamos a identificar la obra con su escritura, leemos los poemas en voz baja (es decir, sin voz), concebimos el lenguaje en términos de letras, no de sonidos. La imaginación puede suplir: los directores de orquesta leen y escuchan internamente una partitura nueva. Pero el común de los oyentes necesita escuchar; a lo más, acompañan la audición leyendo la partitura. En cambio, el común de los lectores todavía no sienten la necesidad de escuchar en voz alta, y hasta se creen capaces de leer una obra de teatro en voz baja.

También el libro sagrado es una simple notación de la palabra y de la obra inspirada: nada más y nada menos.

Esta cualidad de consistencia en sí, y de dependencia de la notación, nos lleva a una tercera cualidad con que intento describir la obra literaria.

Repetibilidad. La obra literaria puede ser repetida y debe ser repetida. En una conversación sólo repetimos o hacemos repetir cuando no hemos entendido; la lectura o audición de una obra la repetimos, porque hemos entendido, y con el entender nos crecen las ganas de repetir.

---

19. L. LAVELLE, *La parole et l'écriture*, París 1947. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* II, 1*b*, «Die Verwandlung ins Gebilde und die totale Vermittlung».

La obra es manifestación que se actualiza solamente cuando un oyente o lector la vuelve a recrear. Muchos lectores repiten la obra, y ella no se agota. El lector o recitador recrea activamente la obra, y la obra queda intacta. La obra cambia siempre algo en la colaboración activa del recitador, y la obra sigue idéntica a sí. La obra se repite indefinidamente, y la obra no se multiplica.

Ésta es la paradoja del poema subsistente en su registro de escritura. No existe mientras no es repetido, no es repetido verdaderamente mientras el lector no rehace el sentido unitario, nunca es repetido idénticamente.

La obra es presentación que sólo se actualiza en la representación: esta representación (en sentido lato) hace presente la obra y lo que la obra representa, es decir, hace presente la obra como manifestación de sentido que es. Actualización implica actualidad: en la representación no se trata simplemente de recuerdo, sino de contemplación presente.

En este sentido recibe y conserva la Iglesia la Sagrada Escritura. No por la mera conservación material, sino para que los miembros de la Iglesia, y mediatamente cuantos hombres lo deseen, hagan revivir en sí las obras inspiradas. Y de aquí procede el trato privilegiado que el libro sacro recibe en la liturgia.

Imaginemos dos casos: una comunidad de monjes conoce de memoria y recita el salterio, y en una persecución les queman todos los ejemplares escritos del salterio; un cristiano que tiene en su despacho, como ornamento, una lujosa edición de los salmos, que nunca lee. En el primer caso las obras inspiradas no se han perdido, en el segundo no existen.

Fidelidad. I.A. RICHARDS, *Variant Readings and Misreadings*, en *Style in Language*, p. 241-252. *Doppelinterpretationen. Das zeitgenossische deutsche Gedicht zwischen Autor und Leser*, dirigido por HILDE DOMIN, Francfort del Meno 1966.

Esta necesidad de repetición o representación plantea el problema de la fidelidad. Aunque la obra sólo existe en la repetición, y ésta necesariamente es múltiple y variable, hay con todo una norma permanente y unos límites de tolerancia para la variación. Para mayor claridad escojo el ejemplo teatral o musical: ¿debe fijarse en tradición estable el modo de representar el teatro barroco de

Calderón?, ¿es aceptable la recreación escénica que los nietos de Wagner hacen de las obras del abuelo?, ¿a qué velocidad se deben interpretar los maestros del contrapunto, Vitoria, Lasso?

Para responder prácticamente a estas cuestiones, nuestra cultura ha producido dos cuerpos de hombres, a quienes en cierto modo encomienda las obras. Primero, el cuerpo de intérpretes: pianistas, directores de orquesta, recitadores, actores dramáticos; el segundo cuerpo lo forman los críticos, historiadores, musicólogos. Entre ambos sustentan una fuerza que a la vez los sustenta a ellos: la fuerza de la tradición viva. Y en esta fuerza total se incorpora la recepción y control social.

Todo buen pianista dará una interpretación personal a Beethoven, dentro de la sustancial fidelidad: para el piano romántico conservamos una tradición viva ininterrumpida. El director de orquesta suele poseer una rigurosa formación técnica: armonía, contrapunto, composición, musicología... Aunque en último término, a él toca la tarea de recrear la obra en cada interpretación concreta, le resulta muy útil orientarse escuchando en un disco cómo dirige el autor su propia obra.

La tradición interpretativa se trasmite en nuestra cultura occidental con relativa fidelidad; con todo, los cambios de sensibilidad traen consigo necesariamente cambios en la manera de interpretar la misma obra. Al cuerpo de técnicos toca velar para que estas modificaciones no excedan el margen tolerado por la fidelidad sustancial.

He usado el ejemplo de la música, donde nuestra experiencia de la interpretación es ineludible. Otro tanto sucede en la literatura, aunque creamos que cualquier lectura en silencio es válida. Se pone de moda considerar como ideal el leer a la mayor velocidad posible, y se hace propaganda de una técnica para leer tres páginas por minuto.

Pase para leer periódicos. Pero un *adagio* de Bach no lo puedo tocar *presto:* aquí nadie admitiría el argumento de que tocando *presto* puedo tocar en el mismo tiempo cinco *adagios* —no he tocado ninguno—. Pues en la literatura, y en concreto en la poesía, empleamos ese argumento falso. Si tan mal andamos de tiempo, no gastemos media hora en leer mal treinta páginas de poesía o sesenta de narración.

Quizás una de las funciones del recitado litúrgico sea proteger un *tempo* moderado de lectura. Ojalá la nueva técnica de registrar en disco lecturas literarias nos devuelva el sentido de la interpretación de la obra, con su tono y ritmo exactos.

En la Iglesia. «A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios», *Dei Verbum*, 12[20].

Como la Sagrada Escritura sólo existe en la repetición, y como ha sido encomendada a la Iglesia, se sigue que también la Iglesia debe poseer órganos o cuerpos para asegurar la fidelidad al libro recibido. Sólo que aquí todo es elevado a un plano superior, que es el contexto del Espíritu. Lo que en otros casos es un hecho de cultura humana, aquí es además realidad carismática.

Primero, un cuerpo que puede interpretar con autoridad el sentido de la obra sagrada y señalar límites auténticos a la variación personal de generaciones y lectores o recitadores. Este cuerpo, investido de autoridad, realiza su tarea con mucha más seguridad y profundidad que lo puede hacer una institución puramente humana, ya que tiene vivo y activo el mismo Espíritu que inspiró las obras. Llamamos a este cuerpo magisterio.

Este primer grupo opera normalmente con la colaboración de otro cuerpo subordinado: técnicos, analíticos, críticos, que aplican todos los métodos de la ciencia humana para remover obstáculos, y para preparar una percepción cada vez más rica y profunda de los libros sagrados. Ellos pueden corregir interpretaciones descaminadas, pero sin la autoridad propia del magisterio. Como éstos aplican métodos humanos de investigación a obras también humanas, es posible y normal que descubran aspectos en la obra literaria, sin obrar por influjo formal del Espíritu Santo; aun en este caso, la contribución humana del técnico conduce en último término a comprender mejor la manifestación divina, ya que todos los aspectos de la

20. Véase el comentario en el volumen de la BAC.

obra literaria, cada uno según su naturaleza y función, han sido asumidos por el carisma. Además, estos técnicos, como buenos cristianos, se acercan a la Sagrada Escritura participando a su modo en la compleja actividad del Espíritu en su Iglesia. Y así los técnicos prolongan y diferencian las interpretaciones pasadas del magisterio y preparan las futuras:

> «Por esta ley, llena de prudencia, la Iglesia no detiene ni coarta las investigaciones de la ciencia bíblica, sino más bien las mantiene al abrigo de todo error y contribuye poderosamente a su verdadero progreso. Queda abierto al doctor privado un vasto campo en el que con paso seguro pueda ejercitar gloriosamente su actividad de intérprete, con provecho de la Iglesia. Porque en aquellos pasajes de la Sagrada Escritura que todavía esperan una explicación cierta y definida, puede suceder, por benévolo designio de la providencia divina, que con este estudio preparatorio llegue a madurar el juicio de la Iglesia; en los pasajes ya definidos, el doctor privado puede ser igualmente útil, explicándolos ante el pueblo fiel, tratándolos científicamente ante los especialistas, defendiéndolos brillantemente contra los adversarios» [21].

Un tercer grupo está formado por los intérpretes en el sentido de recitadores: su escenario preferente es la acción litúrgica. Si su tarea se había estrechado bastante en los últimos tiempos, nos encontramos ahora en un momento de renovación, puesto que la liturgia de la Palabra recobra su puesto tradicional.

---

21. «Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coërcet, sed eam potius ab errore integram praestat, plurimumque ad veram adiuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria praeclare certet Ecclesiaeque utiliter. In locis quidem Divinae Scripturae, qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur; in locis vero iam definitis, potest privatus doctor aeque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis» (*Providentissimus*, EB 109).

Vamos a llamar a este tercer cuerpo «el orden de lectores». A la luz de lo dicho se verá la importancia que puede cobrar esta función en la Iglesia; y cómo necesitamos formar buenos lectores, en el sentido más profundo. Hombres con temperamento y formación, para poder «representar» dignamente el texto sagrado: no sólo su contenido intelectual, sino toda la realidad plural y estructurada de la obra. No hay que apelar solamente a la dignidad, al esplendor. Se trata de algo mucho más serio: del ser de la obra, que sólo se realiza en la repetición. La existencia auténtica de la Palabra inspirada en la Iglesia depende también de los «lectores». Y no vale aquí una negligencia que apela a la omnipotencia divina: porque se trata de la Palabra, y la vía de la omnipotencia salvadora es vía de encarnación. En la voz significativa y expresiva del lector litúrgico vuelve a encarnarse y a existir la Palabra de Dios; en esa representación oral se hace presente a la comunidad. Y sin esa voz, toda la cadena de autores, escritores, trasmisores no ha llegado a cumplimiento.

Por los tres cuerpos circula la fuerza total de la tradición, siempre viva e ininterrumpida en la Iglesia. La autoridad del magisterio, el *sensus fidelium*, la diligencia de los exegetas, no son fuerzas divergentes aplicadas a la Escritura, sino que constituyen una fuerza unitaria jerarquizada: una fuerza del Espíritu que brota de la Palabra y retorna a la Palabra.

11. *La obra y su traducción*

Todo lo dicho sobre la obra nos enfrenta con el problema agudo de la traducción. Si la obra existe sólo en la repetición, como actualización y representación, ¿se repite realmente y se actualiza en una traducción?

Dios nos habla en lenguaje humano y, por lo tanto, en una lengua humana: de modo que la lengua no es vehículo indiferente de ideas desencarnadas, sino medio real de comunicación. Y yo no entiendo esa lengua: ¿de qué me sirve que Dios haya hablado, si no me habla a mí?

He aceptado el sentido intercambiable de «interpretar» y «representar», manifiesto sobre todo en el arte dramático. Representar es interpretar, interpretar es re-presentar. La particular «interpretación» que es traducir una obra, ¿representa verdaderamente la obra original? Notemos de paso la fluidez semántica en diversas lenguas entre «interpretar» y «traducir»: el griego ἑρμηνεύειν, latín medieval *interpretari* (opuesto a *exponere,* que es comentar), «escuela de intérpretes».

La traducción es un hecho tan establecido en nuestra cultura, que ya tiene algo de obvio; tanto, que el lector medio de novelas traducidas no se plantea el problema de ese hecho tan obvio.

En el caso de la Sagrada Escritura no queda más remedio que aceptar el problema y reflexionar sobre él, a partir de algunos hechos.

El hecho primario e inmediato de nuestra vida religiosa debería ser el hecho litúrgico: la liturgia proclama la palabra de Dios, y yo no la entiendo, o la escucho en una traducción. Desde este hecho vamos a mirar hacia atrás.

Repaso histórico. En el Elenco Bibliográfico de «Biblica», P. Nober ofrece un apartado, «Textus et Versiones», que puede incluir 122 títulos: sobre el texto original hebreo y griego, sobre traducciones antiguas y modernas. Este apartado prolonga con bibliografía el capítulo correspondiente de cualquier Introducción general a la Sagrada Escritura. Entre las traducciones antiguas figuran: *Tar-*

gumin, LXX y otras griegas, Vetus Latina, Vulgata, Etiópica, Armenia, Copta, Georgiana, Gótica, Paleoslava, Siríaca. Las traducciones antiguas poseen valor a veces para recuperar el texto original. Aquí me interesan porque, desde tiempos antiquísimos, atestiguan la expansión de la palabra inspirada, por los puentes de la traducción.

Sobre traducciones vernáculas, véase el artículo básico, síntesis en colaboración, editado por J. SCHMID, *Moderne Bibelübersetzungen. Eine Übersicht,* «Zeitschrift für Katholische Theologie» 82 (1960) 290-332.

Los apóstoles no desconocían del todo el hebreo, y hablaban el arameo. Pero cuando se pusieron a predicar a los gentiles —entonces de cultura y lengua griega—, y cuando se pusieron a escribir, emplearon el Antiguo Testamento en la traducción griega llamada de los LXX. El evangelio, que según una tradición se escribió en arameo, muy pronto fue traducido y adaptado al griego. Siguiendo el ejemplo, la mayoría de los santos padres utilizaron como Sagrada Escritura la traducción griega del Antiguo Testamento, más el original griego del Nuevo Testamento y de los libros tardíos del Antiguo (cuando los consideraban canónicos). Algunos padres estudian el hebreo, para penetrar mejor en la Sagrada Escritura, y cotejan la traducción de los LXX con otras traducciones griegas (Orígenes).

Muy pronto la cultura emigra hacia Roma, y se hace latina, hasta perder el griego como lengua hablada. En seguida comienzan las traducciones latinas, y el papa Dámaso encarga una traducción fiel y revisada. El estudioso san Jerónimo extiende sus conocimientos latinos y griegos hacia el ámbito semítico, hebreo y arameo; y aprovechando trabajos anteriores, ofrece una traducción de la Biblia en lengua vernácula, para que la entienda el pueblo: en latín. (Toda lengua es vernácula en su puesto y época: cuando deja de serlo, es extranjera, o muerta, o académica.)

Mientras domina la cultura latina, la tradición elaborada por Jerónimo se divulga, se hace Vulgata, se hace normal. Cuando sucede el desmembramiento de la *Latinitas,* y en regiones europeas no latinas, muy pronto se hacen traducciones vernáculas: al menos de fragmentos selectos, como perícopas litúrgicas, salterio, evangelios.

La Reforma da un fuerte impulso a las traducciones vernáculas: del original, de la Vulgata, de Lutero. Y este esfuerzo influye profundamente en la creación o desarrollo de lenguas literarias nacio-

nales. En algunos países los católicos reaccionan lanzando traducciones vernáculas de la Vulgata; a veces incluso se apoyan en el trabajo de sus enemigos, los protestantes.

El Renacimiento impone un nuevo gusto de latín clásico, y favorece el estudio de las lenguas: todo ello da origen a nuevas traducciones latinas más elegantes, o más literales, incluso interlineares, hechas de los originales o de otras versiones antiguas (políglotas). Para frenar el peligro de confusión, el concilio de Trento selecciona e impone como normativa, entre las diversas traducciones latinas, la llamada Vulgata, para la Iglesia occidental. Y al mismo tiempo pone ciertas trabas o límites a las traducciones en lenguas vernáculas. Estas dos decisiones tridentinas reciben aplicación rigorista en algunos países.

Hacia fines del siglo XVIII, en pleno iluminismo, Benedicto XIV exhorta a hacer traducciones vernáculas de la Vulgata, y varios escritores, en diversos países, realizan obras de valor literario: Petisco en español, Martini en italiano.

Recientemente Pío XII da un enorme impulso a las traducciones de los originales a lenguas vernáculas, hasta el punto que la edición de la Biblia se convierte en negocio editorial, con grave peligro de la calidad.

Estos pocos hechos seleccionados colocan al lector moderno de la Biblia en el centro de una rosa de los vientos, para desorientarle. Yo leo Nácar, mi amigo lee Cantera, mi vecino lee Petisco, el cura lee la Vulgata: ¿quién lee la palabra de Dios? ¿No sería mejor tener todos los españoles una traducción española? ¿O, mejor, todos los occidentales aprender latín, o remontarse al griego, o todos los cristianos aprender hebreo...? ¿No existen traducciones preferentes, en el caso de que el original resulte inaccesible? Sí, ha habido dos traducciones que han ocupado un puesto privilegiado.

La traducción griega de los LXX.

P. AUVRAY, *Comment se poser le problème de l'inspiration des Septante,* RB 59 (1953) 321ss.

P. BENOIT, *La Septante est-elle inspirée?,* Festschrift Meinertz, 41ss.

A. VACCARI, *Las citas del Antiguo Testamento en la epístola «ad Hebraeos»,* «Cultura Bíblica» 13 (1956) 239ss.

P. BENOIT, *L'inspiration des Septante d'après les Pères,* Mél. de Lubac (1963) 169-187.

P. GRELOT, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, «Sciences Ecclésiastiques» 16 (1964) 387-418.

D. BARTHÉLEMY, *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, «Theologische Zeitschrift» 21 (1965) 358-370.

S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du cult dans la Septante*, París 1966.

A. ROSE, *L'influence des Septante sur la tradition chrétienne*, «Questions liturgiques et paroissiales» 46 (1965) 192-210; 284-301.

Recientemente se ha aireado el siguiente problema: la traducción griega de los LXX, ¿forma parte de los libros inspirados, en sentido estricto, o es simple traducción de libros inspirados?

Algunos autores arguyen así: Los escritores del Nuevo Testamento citan la versión de los LXX como «Escritura», es decir, como palabra de Dios. En varias ocasiones la cita griega difiere en sentido del original. Luego, o no se podía citar como Escritura, o está inspirada. Cuando la traducción es exacta o fiel, no hay problema; cuando mi texto griego no traduce el original, yo no cito la Escritura ni una traducción de la Escritura; a no ser que este texto mío esté también inspirado. Y si esto sucede en algunos casos, ¿con qué derecho podemos limitar la inspiración a versículos selectos?

La traducción griega de los LXX en algunas partes traduce el original, otras veces deforma el original —porque no lo ha entendido bien—; otras veces trasforma el original, continuando o induciendo un proceso de evolución semántica, imponiendo una nueva mentalidad y sensibilidad como sistema general.

En el caso de simple deformación, es un poco fuerte afirmar que el Espíritu Santo ha inspirado una deformación de su palabra, para ofrecérsela a la Iglesia; muy distinto es decir que permite imperfecciones humanas en la transmisión e interpretación de puntos no esenciales, ya que también permitió imperfecciones en los originales hebreos.

En el caso de trasformación, tenemos un ejemplo de nueva lectura, nueva interpretación, nueva representación. No podemos pensar que las recitaciones y lecturas del original sean perfectamente iguales, fieles hasta la identidad: esto contradice a la naturaleza de la obra como repetible y existente en la repetición. Un paso más, en la misma dirección, es la traducción que trasforma: es

decir, selecciona un aspecto del original, pasa a primer plano el posible elemento conceptual, espiritualiza, estrecha el símbolo, etc. Todo esto no es completamente diferente y opuesto a la variedad de las recitaciones originales: también existe el recitador frío, intelectual, y el vehemente, el contemplativo y el de acción. Ni es opuesto o ajeno al original, que conserva siempre algo de potencia, esperando ser actualizada. Lo que sí podemos afirmar, en todos estos casos, es que la norma última no es la traducción, sino el original.

Ahora bien, si los hagiógrafos citan de esta manera, están citando una interpretación posible de la Sagrada Escritura.

Pero es que no siempre citan así, sino que se apartan realmente del sentido original. Aquí entra otro elemento que es el uso de un texto, actividad en sí posterior y distinta de la pura interpretación como repetición [22]. Usamos el texto para ilustrar, para argumentar, para excitar la reflexión. No descansamos en la obra, sino que la sometemos a otra intención, por encima de ella —no necesariamente contra ella—. Un literato sabe lo que es usar fórmulas, frases, imágenes de otro: ni pura cita ni simple interpretación.

De modo semejante, los autores del Nuevo Testamento pueden utilizar el Antiguo, para argumentar al estilo de los rabinos de la época, o para introducir una reflexión que ilumina el misterio de Cristo, etc. Este uso, como operación literaria objetivada en la obra, está inspirado. La inspiración no convierte el uso libre en pura cita o en estricta interpretación. Por tratarse de un uso, el autor se reserva mayor libertad.

Estos casos son posibles, porque nos estamos enfrentando con la obra inspirada, no con los autores. Lo que rigurosamente hubo en la mente del autor, cuando escribía, con intención y conciencia refleja, no adecúa la realidad de la obra; sobre todo, cuando ésta ha entrado en una tradición viva. La obra, de alguna manera, desborda al autor. Dice Kainz:

> «Un teorema puede desarrollar una fecundidad en la que ni pensó el investigador, cuando escogió o encontró para su nuevo conocimiento precisamente aquellas pala-

22. C.H. GIBLIN, «*As it is written*». *A basic Problem in Noematics and its Relevance to Biblical Theology*, «Catholic Biblical Quarterly» 20 (1958) 327-353.477-498.

bras. Una fecundidad que alcanza mucho más allá de la intención inicial de su autor. A la formulación dada se puede empalmar una capacidad de explotación, que se encuentra en una dirección muy distinta del fin para el que fue concebido el enunciado. También una ocurrencia del tipo de juego de palabras, o glosomórfica, puede mostrar más tarde una fecundidad real, que al principio no se podía imaginar... La fórmula resultó más inteligente que su creador»[23].

Y esto que dice Kainz del pensamiento científico, tiene mucho mayor aplicación en el caso de la obra literaria: repetición, interpretación, uso, tienen aquí un cauce legítimo bastante más ancho.

Volviendo al caso de los LXX, podemos distinguir tres planos literarios: el sentido del original hebreo, el sentido diverso de la versión griega, el uso literario en el Nuevo Testamento. Benoit y Auvray defienden la inspiración de los dos primeros planos, como única alternativa; sin la cual no se entenderían muchas citas del Antiguo Testamento en el Nuevo. Yo creo que existe otra alternativa: poner la inspiración en el primero y tercer plano. Inspirado el original hebreo, inspirado el uso que de la palabra hace el hagiógrafo del Nuevo Testamento; de donde no se sigue que san Juan pretenda definir la mente de Isaías, con irreprensible técnica filológica.

Con lo dicho no intento resolver definitivamente una controversia que ninguna definición ha zanjado. La mayoría de los autores no aceptan esta teoría de la inspiración de los LXX; los artículos de Benoit y Auvray no han tenido grande aceptación.

En un artículo reciente, P. Grelot estudia de nuevo la cuestión: primero los datos históricos, después sistemáticamente. Entre sus

23. «Ein Lehrsatz kann eine Fruchtbarkeit entfalten, an die der betreffende Forscher gar nicht gedacht hatte, als er eben diese Worte für seine neue Erkenntnis wählte oder fand, eine Fruchtbarkeit also, die über die Ausgangsintention ihres Schöpfers weit hinausreicht. An die vorhandene Formulierung kann sich eine Auswertbarkeit schliessen, die in ganz anderer Richtung liegt als der, auf die der Satz ursprünglich zielte, um derentwillen er konzipiert war. Ja es kann ein wortspielhaft erlebter, ein glossomorpher Einfall im weitern Verlauf eine sachliche Fruchtbarkeit erweisen, die anfänglich nicht zu vermuten stand... Die Formel war wieder einmal gescheiter als ihr Schöpfer» (*Psychologie der Sprache*, I, 259-260).

argumentos a favor de la inspiración de la traducción griega, señala: la creación de lengua, como vehículo para trasmitir válidamente la revelación; el progreso de la revelación en el seno de dicha traducción; los textos perdidos en el original hebreo; la tradición griega *(Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante,* ScEc 16 [1964] 387-418).

Pero la traducción de los LXX conservará siempre el prestigio de haber sido prácticamente la Biblia de los hagiógrafos del Nuevo Testamento, de la Iglesia en su momento de formación. Es una preferencia que se prolonga en la Iglesia oriental.

La Vulgata. A. ALLGEIER, *Haec vetus et vulgata editio. Neue wort- und begriffsgeschichtliche Beiträge zur Bibel auf dem Tridentinum,* «Historisches Jahrbuch» 60 (1940) 142-158; «Biblica» 29 (1948) 253-290.

Otra traducción con pretensiones de privilegio es la latina llamada Vulgata: ha sido texto litúrgico durante más de un milenio; ha sido el texto del estudio teológico durante muchos siglos; en ella se han expresado la fe y la devoción de la Iglesia occidental durante muchas generaciones.

Nadie piensa en declarar que la Vulgata es obra inspirada, pero muchos atribuyeron a la Vulgata una autoridad privilegiada, como si ella fuera el único texto fidedigno de la palabra de Dios. Baste citar al teólogo postridentino MELCHOR CANO, que, a través de su metodología teológica *De locis theologicis,* ejerció vasta influencia en siglos posteriores:

> «Capítulo 12. En que se proponen los argumentos de los que defienden que, para entender la Sagrada Escritura, hay que recurrir a las fuentes hebrea y griega.
>
> Capítulo 13. En que se demuestra la autoridad de la antigua traducción vulgata, y que no hay que recurrir ahora a los textos hebreo y griego.
>
> Capítulo 14. En que se refutan los argumentos del capítulo doce» [24].

---

24. Cap. 12. «Ubi eorum argumenta ponuntur, qui suadere volunt, in sacrarum intelligentia Scripturarum, ad fontes Hebraicum et Graecum recurrendum.»

Entre los argumentos de Cano no falta el argumento polémico:

> «Los doctores hebreos, nuestros enemigos, procuraron con ahínco corromper el texto hebreo, para hacerlo contrario a nuestros ejemplares, como dice EUSEBIO *(Historia eclesiástica,* 4,18). Y los griegos, con el mismo empeño, violaron el Nuevo Testamento en muchos pasajes para acomodarlo a sus teorías»[25].

Respondiendo a los argumentos, supone que el traductor de la Vulgata poseyó un carisma emparentado con el carisma profético, sin precisar más.

> «O el antiguo traductor tradujo la Sagrada Escritura por don especial del Espíritu Santo, o la Iglesia latina desde hace muchos siglos no posee el evangelio de Dios, sino de un hombre. Y si objetas que el traductor no era profeta, respondo concediendo que no era profeta, sino que tuvo un carisma semejante al profético (como afirma rectamente Titelmann), el que he mostrado ser necesario para traducir la Sagrada Escritura; más aún, como era necesario para que la Iglesia latina tuviera una edición de la Sagrada Escritura, que pudiera seguir con seguridad en cuestiones de fe y costumbres»[26].

Cap. 13. «In quo veteris vulgatae editionis auctoritas demonstratur, et quod non est nunc ad Hebraeos Graecosve recurrendum.»

Cap. 14. «In quo argumenta capitis duodecimi refutantur.»

25. «Item Hebraeorum doctores, nostri videlicet inimici, multo studio contenderunt textum hebraicum corrumpere, ut vetus testamentum nostris exemplaribus facerent esse contrarium, ut Euseb. lib. 4. Eccles. hist. cap. 18 refert. Graeci quoque eadem contentione multis locis, ut scripturam ad suum sensum traherent, novum testamentum violarunt.»

26. «...aut veterem interpretem Spiritus Sancti peculiari dono sacras litteras convertisse, aut Ecclesiam Latinam multis retro saeculis non Dei habuisse Evangelium, sed hominis. Cum igitur obicis, interpretem non fuisse prophetam; sane vero propheta non fuit, habuit tamen (ut Titelmannus recte asseverat) Spiritum quemdam prophetico vicinum ac proximum, qualem necessarium esse ostendimus sacris litteris interpretandis: immo, qualis erat necessarius, ut Ecclesia Latina editionem sacrorum librorum haberet, quam tuto in fide et moribus sequeretur.»

Finalmente, en el capítulo 15, Cano reconoce la utilidad de las lenguas hebrea y griega: para discutir con los infieles, cuando la latina tiene menos fuerza, para obtener varios sentidos de un mismo pasaje, para conocer idiotismos y frases y proverbios, para corregir errores de tipógrafos o copistas, para explicar algunos pasajes, para entender palabras hebreas o griegas incorporadas al latín.

Ésta ha sido doctrina común, o al menos práctica común, durante muchas generaciones. Cuando se publicaron las actas del concilio Tridentino, se vio que los celosos teólogos, en su afán polémico, habían exagerado las posiciones rígidas. Y Pío XII pudo zanjar autoritativamente el asunto en su encíclica *Divino afflante Spiritu:*

> «En lo que se refiere a la voluntad del concilio Tridentino de que la Vulgata fuese la versión latina "que todos debían usar como auténtica", esto, como todos saben, tiene validez solamente para la Iglesia latina y para el uso público de la Escritura; y, ciertamente, en modo alguno disminuye la autoridad y valor de los textos originales. Porque entonces no se trataba de los textos originales, sino de las traducciones latinas que entonces corrían: entre éstas, el concilio dio justa preferencia a la que "el largo y secular uso de la Iglesia había aprobado". Así pues, esta autoridad preferente, o autenticidad de la Vulgata la decidió el concilio, no por razones críticas, sino por el uso legítimo y secular dentro de la Iglesia; el cual demuestra que dicha traducción, tal como la entendió y la entiende la Iglesia, en cuestiones de fe y costumbres, está libre de todo error; de modo que, como lo atestigua y confirma la Iglesia, se puede aducir, sin peligro de error, en la disputa, en la clase y en la predicación. Es una autenticidad que no llamamos crítica, sino más bien jurídica»[27].

---

27. «Quod autem Vulgatam Tridentina Synodus esse voluit latinam conversionem "qua omnes pro authentica uterentur", id quidem, ut omnes norunt, latinam solummodo respicit Ecclesiam, eiusdemque publicum Scripturae usum, ac nequaquam, procul dubio, primigeniorum textuum auctoritatem et vim minuit. Neque enim de primigeniis textibus tunc agebatur, sed de latinis quae illa aetate circumferebantur conversionibus, inter quas idem Concilium illam iure praeferendam edixit quae "longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est". Haec igitur praecellens Vulgatae auctoritas

Entre las diversas traducciones latinas, en la Iglesia latina, para el uso público, se prefiere la Vulgata. Éste es el alcance moderado del decreto tridentino.

Actualmente, quien desee conocer nuestra riquísima tradición teológica de primera mano, tiene que conocer la Vulgata, que fue prácticamente la base dogmática de casi todo el pensamiento teológico durante siglos. De aquí no se sigue que la Vulgata deba ocupar perpetuamente la misma posición; ni se puede afirmar que haya sido expresión sincera de la fe y de la devoción de quienes no entendían sus palabras; a lo más, que era objeto de un acto global de fe o devoción. Y mucho menos se puede erigir en norma última de interpretación y representación.

Como un director de orquesta o de escena tiene en cuenta interpretaciones autorizadas de otros maestros, para realizar la suya, incluso mejorando a los mejores modelos, así se puede decir que la traducción latina Vulgata es un gran modelo, muy digno de tenerse en cuenta, para ser imitada por futuros intérpretes.

Traducciones modernas. Sobre el arte de la traducción, en general, puede consultarse: *The Craft and Context of Translation,* editado por WILLIAM ARROWSMITH y ROGER SHATTUCK. Predominan en este libro las referencias clásicas, grecolatinas. De interés general son sobre todo la introducción y el capítulo «Impossibilities of Translation», por WERNER WINTER. En un apéndice de 22 páginas se leen observaciones de autores latinos e ingleses sobre el arte de traducir (incluidos san Jerónimo y la *King James Bible).*

De un tipo más técnico es: G. MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction,* París 1963.

Sobre el arte de traducir, en particular la Biblia, hay mucho escrito. E. NIDA, *Bible Translating,* Nueva York 1947, Londres 1961. Id., *Toward a Science of Translating,* Leiden 1964. De particular interés resultan las confesiones de buenos traductores que explican en vivo los principios que los guiaban, dificultades encontradas, soluciones y tanteos, etc. Por ejemplo,

---

seu, ut aiunt, *authentia* non ob criticas praesertim rationes a Concilio statuta est, sed ob illius potius legitimum in Ecclesiis usum, per tot saeculorum decursum habitum; quo quidem usu demonstratur eamdem, prout intellexit et intelligit Ecclesia, in rebus fidei ac morum ab omni prorsus esse errore inmunem; ita ut, ipsa Ecclesia testante et confirmante, in disputationibus, lectionibus concionibusque tuto ac sine errandi periculo, proferri possit; atque adeo eiusmodi *authentia* non primario nomine *critica,* sed *iuridica* potius vocatur» (EB 549).

R. Knox, traductor al inglés; J. Muilenburg sobre la *Revised Standard Version*. Martin Buber sobre su originalísima traducción alemana. El informe sobre la novísima traducción inglesa del Nuevo Testamento.

La revista «The Bible Translator» informa sobre teoría y práctica de la traducción bíblica, y sobre traducciones a lenguas determinadas.

Delimitados los privilegios de dos grandes autoridades, podemos considerar ahora las traducciones modernas.

Toda traducción debe responder a su época: como la Vulgata fue una traducción vernácula, mientras el latín fue la lengua hablada y escrita. Como los LXX y la Vulgata influyeron en la formación de una lengua cristiana, cúltica y teológica, así las nuevas traducciones influirán en la formación de una lengua religiosa según las necesidades de la época.

En esta tarea el principio es siempre llegar a una «repetición» o «interpretación» de la obra original, de manera que, al ser recitada la versión, vuelva realmente a existir actualmente el sistema de formas verbales significativas que es la obra. ¿Es esto posible? Si la obra es un sistema de estructuras, ¿cómo lograr que en la nueva lengua se actualicen las mismas estructuras en el mismo sistema? Imposible ser fiel a todos los planos simultáneamente. Cuanto mejor conoce uno la lengua original, tanto más difícil le parece la traducción; cuanto más ha penetrado uno, inmediatamente o por análisis, en la riqueza original, tanto más intraducible le parece. Y Croce declara intraducible toda obra de arte.

Pero un maestro del lenguaje, EDWARD SAPIR, nos aconseja moderación, y reconoce que la literatura se traduce, a veces, con asombrosa fidelidad [28]. Su explicación del hecho es más discutible.

Por la pluralidad de la obra en sí, y por su condición de repetibilidad, son posibles y aun necesarias diversas traducciones que hagan resaltar, e incluso tomen como centro de sistema, un aspecto particular. Como los LXX practicaban un proceso de espiritualización, así modernamente se puede continuar un proceso de conceptualización; el peligro grave de esta tendencia es querer trasponer una lengua literaria a una lengua técnica, lo cual impediría la verdadera actualización. Aquí acecha, entre otras, la «falacia ló-

28. «Nevertheless literature does get itself translated, sometimes with astonishing adequacy» (*Language*, p. 222).

gica», de la que he hablado en un artículo sobre el arte de traducir poesía bíblica [29].

Aun admitiendo varias traducciones posibles, aun en la misma época, por la inadecuación mutua de las lenguas, con todo existe un ideal que todas deben tener presente: este ideal será la capacidad de repetición o actualización inmediata y unitaria.

La obra de teatro debe ser traducida primariamente para las tablas, el poema lírico para la recitación. Y la traducción bíblica debe pensar en la proclamación litúrgica. Y para realizar este ideal, quiero señalar aquí dos principios de largo alcance [30].

1. El principio del nivel estilístico dice que debemos considerar el nivel en que se mueve el original: tono de conversación, tono lírico, oratorio, alta poesía... Se puede tolerar que la poesía pierda su ritmo en la traducción, no se puede tolerar que se vuelva prosaica: una traducción prosaica de la poesía no es traducción, sino asesinato (a no ser que se emplee como trampolín para alcanzar al original). Para dar con el nivel estilístico no basta el conocimiento lógico de los originales; hace falta sensibilidad y familiaridad con la obra.

2. El principio del sistema estilístico dice que la obra original debe mostrar su sistema, para que sea el centro de la obra traducida. Esto lo descubre el traductor por intuición, por tanteo, por análisis. Supongamos que en un poema el factor sonoro es central: también la traducción tendrá que colocar en el centro ese principio, aun subordinando una supuesta fidelidad terminológica. Si el árbol del poema ha sido escogido no por razones botánicas, sino por una aliteración, sería infidelidad inspirarse en la botánica y olvidarse de la aliteración. Otro tanto puede decirse del ritmo, de las imágenes, de la plasticidad, de la idea, etc.

---

29. *Traducción de textos poéticos hebreos,* «EstBi» 19 (1960) 311-328.

30. He comentado la técnica de la traducción, con ejemplos selectos, en una serie de artículos: *Traducción de textos poéticos hebreos,* CuBi 17 (1960) 170-176; *Traducción de textos poéticos hebreos* II, CuBi 17 (1960) 257-265; *Traducción de textos poéticos* III, CuBi 18 (1961) 336-346; *Textos poéticos: análisis y traducción,* CuBi 19 (1962) 182-194. *La elaboración del Leccionario litúrgico para las celebraciones en lengua castellana,* «Ecclesia», enero 1965, 25-30. *¿Cuántas traducciones de la Biblia?* «Ecclesia», febrero 1965, 21-23; *Una traducción preferente de la Biblia,* «Ecclesia», marzo 1965, 27-30; *El nuevo salterio litúrgico español, Pastoral litúrgica de los evangelios: Razón de sus singularidades,* SalT 55 (1967) 706-720, 56 (1968) 445-56.

Una tentación frecuente de mentes occidentales, sobre todo de profesores, es querer hacer la traducción más precisa que el original: como si el original fuera un sistema de géneros que hay que convertir en especies, el símbolo en concepto, la sugerencia en afirmación. Y otra tentación es querer que en un pasaje concreto se expliciten todas las resonancias que tiene en el original, por su existencia en el contexto total. La traducción íntegra deberá realizar el contexto total, en el que recobrará sus resonancias el pasaje concreto.

Tentación es pensar que la traducción literal es la mejor: porque, aunque tenga su utilidad, no es fiel. Tentación es pedir que la traducción sea armoniosa, porque muchas veces en la disonancia y en la quiebra rítmica consiste la expresividad. Gran tentación es la paráfrasis. Y hay otras muchas tentaciones de traductor que no toca amplificar o enumerar aquí, porque no se trata de escribir un tratado práctico.

El hecho en sí de la traducción bíblica es lo que me interesaba, de forma ineludible, por la naturaleza de una palabra divina encarnada en lengua humana. Desde la concreción de una lengua, un autor, una obra, la palabra de Dios quiere alcanzar a todos los hombres: «San Pablo escribe a una ciudad, por san Pablo y por una ciudad el Espíritu Santo nos escribe a todos» (CRISÓSTOMO).

La palabra inspirada, por su naturaleza, exige la traducción. Traducir es un alto y arduo servicio a la Palabra.

12. *Recepción de la obra*

No intento en estas páginas plantear ni discutir el problema hermenéutico, aun sabiendo que lo estoy rozando; me interesa sobre todo el papel mediador de la obra, la superación de una lectura puramente estética.

Una vez que hemos obtenido por la traducción una actualización de la obra inspirada, ésta vuelve a quedar en potencia, hasta su recitación pública o su lectura privada. Primaria es la actualización social, ante la comunidad para la que está destinada; secundaria es la del lector privado.

Cuando el pueblo de Dios se reúne en acto litúrgico, para escuchar la palabra de Dios, en su lengua, en voz alta, allí sobre todo vuelve a existir la palabra de Dios. A la confesión de fe inicial *qui locutus est per prophetas* —que pronunciamos en un acto litúrgico—, podemos añadir otra confesión: «que vuelve a hablarme por el recitador litúrgico».

> «Cristo está siempre presente en su Iglesia... Está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla» [31].
>
> «En la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio» [32].

31. Constitución conciliar sobre la liturgia, n.º 7.

32. «Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis... Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur.

»Etsi Sacra Liturgia est praecipue cultus divinae maiestatis, magnam etiam continet populi fidelis eruditionem. In Liturgia enim Deus ad populum suum loquitur; Christus adhuc Evangelium annuntiat. Populus vero Deo respondet tum cantibus tum oratione» (id., n.º 33).

La percepción consuma y completa el proceso del lenguaje. Lo que se había objetivado es otra vez subjetivado. La lengua que actualiza y manifiesta una interioridad, la obra que actualiza en lenguaje una experiencia, la repetición que actualiza el sistema de formas significativas, quedan de algún modo en potencia, que recibe su definitiva actualización cuando el oyente o lector la recibe.

La representación escénica es para otros, de lo contrario se queda en ensayo o en puro juego. En la lectura privada el lector es el público de la obra; y si recita en voz alta, llega a fundir los papeles de actor y espectador.

La recepción de lenguaje no es una operación pasiva, como si el espectador o el oyente se entregasen a una gozosa inactividad. Al contrario, es una intensa actividad espiritual, en todas las fases de un complejo proceso.

Esta compleja actividad, que apenas percibimos, se da en un sencillo acto de comprender un segmento de lenguaje. Crece en el diálogo, se multiplica en la recepción de una obra compleja. La actividad, como tantas otras actividades humanas, puede resultar agradable: en sí o por la comunicación con otra persona.

El diálogo exige la respuesta, lo cual dirige la actividad de entender. Y si las palabras del interlocutor tienen una función de influir, entonces nos exige una respuesta de acción, Son dos formas básicas de responder: en palabra y en acción. En la profecía de Ezequiel, el Señor denuncia la actitud «puramente estética» de los que escuchan al profeta para entretenerse:

> «Tus paisanos andan murmurando de ti, al abrigo de los muros y a la puerta de las casas, diciéndose uno a otro: "Venid a escuchar qué palabra envía el Señor."
>
> Acuden a ti en tropel y mi pueblo se sienta en tu presencia; escuchan tus palabras, pero no las practican; hacen lisonjas con la boca, pero su mente anda tras el negocio.
>
> Así que eres para ellos como coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor; escuchan tus palabras, pero no las practican.
>
> Pero cuando se cumplan —y están para cumplirse— se darán cuenta de que tenían un profeta en medio de ellos» (Ez 33,30-33).

Algo parecido sospechamos que sucedió cuando el profeta Isaías comenzó a cantar su canción de la viña, Is 5: y en la misma línea

está el apóstol Santiago con su comparación referente al hombre que se mira al espejo, Iac 1,22-25.

La obra también puede reclamar tipos semejantes de respuestas: la obra sugerente, o problemática, que nos exige reflexión y tomar partido intelectual; la obra desafiante, que nos exige una respuesta de acción.

La obra inspirada también nos puede exigir la doble respuesta. En la acción litúrgica, toda la comunidad, sin espectadores, toma parte en la representación. Realmente, ¿no hay espectadores? Puede decirse que no. El que va sólo a mirar, a curiosear, no entra en el juego, y no recibe la acción litúrgica, que sólo se percibe desde dentro. Entonces, ¿la liturgia es un juego? En cuanto que no quiere meros espectadores, y es representación, la podemos llamar juego. Guardini, en su libro clásico sobre el espíritu de la liturgia, escribió un capítulo sobre la liturgia como juego. Pero él mismo ha visto la totalidad de sentido: la liturgia es sacra representación ante Dios. Dios es en cierto modo el espectador de este juego que los hombres representan para alabarle y glorificarle.

> «Ésta es la maravilla de la liturgia: arte y realidad unidos en una niñez sobrenatural delante de Dios. Lo que sólo existe en el reino de la irrealidad, en las representaciones artísticas, a saber, las formas del arte como expresión de una plenitud humana, son aquí realidad. Expresión y presencia de una vida real y sobrenatural. Y en esto coincide con la vida del niño y del arte: libre de finalidad, y por ello llena de sentido. No es trabajo, sino juego.
>
> Un juego en presencia de Dios, una obra de arte — sin crear, nada más siendo —, ésa es la sustancia de la liturgia. De donde la sublime mezcla de profunda seriedad y divina alegría» [33].

---

33. «Das ist die wunderbare Tatsache, die in der Liturgie gegeben ist: Kunst und Wirklichkeit ist eins im übernatürlichen Kindsein vor Gott. Was sonst nur im Reich des Unwirklichen, in der künstlerischen Vorstellung gegeben ist, nämlich die Formen der Kunst als Ausdruck vollbewussten Menschenlebens, das ist hier Wirklichkeit. Sie sind Daseins- und Ausdrucksgestalten eines wirklichen, freilich übernatürlichen Lebens. Doch auch dieses hat mit dem des Kindes und dem der Kunst das eine gemein: es ist

Toda la asamblea recita o canta un salmo, y la palabra, la obra inspirada, entra en juego, llega a su plena actualización. Toda la asamblea escucha la proclamación, y tiene que responder con la palabra y con la acción. No sólo con la acción litúrgica sino con la acción de la vida restante, que queda así situada bajo la luz y la fuerza de la Palabra.

Secundariamente la acción litúrgica se puede ofrecer al interés del no creyente, del miembro de otra comunidad cristiana, adquiriendo así un valor añadido de representación. Pero cuando esto se comercializa en el turismo, Dios se retira de su puesto de espectador, y el juego pierde su carácter de representación sacra: no se da la final actualización de la obra, sino una falsificación.

La actualización litúrgica confiere además actualidad a la obra: la representación hace presente la Palabra. No los contenidos de la obra, en cuanto diversos de ella y anteriores a ella; sino en el sentido que la obra revela en la representación. Me refiero en este momento a la parte de Palabra que hay en la acción litúrgica.

Como esta actualización se da por la participación activa, entrando en el juego, se comprende, también desde el punto de vista de la Palabra inspirada, el esfuerzo de la Constitución Conciliar para restablecer este carácter de la acción litúrgica: no sólo en la parte de acción, sino también en la parte de palabra.

> «Los pastores de almas deben vigilar para que en la acción litúrgica no sólo se observen las leyes relativas a la celebración válida y lícita, sino también para que los fieles participen en ella consciente, activa y fructuosamente» (n.º 11).
>
> «La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas, que exige la naturaleza de la liturgia misma, y a la cual tiene derecho

---

frei vom Zweck, dafür aber voll tiefsten Sinnes. Es ist keine Arbeit, sondern Spiel.

»Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst — nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innere Wesen der Liturgie. Daher auch die erhabene Mischung von tiefem Ernst und göttlicher Heiterkeit in ihr» (ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie: Liturgie als Spiel).*

y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido"» (n.º 14)[34].

La obra mediadora.

LAURENCE LERNER, *The Truest Poetry: What is Literature*, Nueva York 1966. BORIS DE SCHLOEZER, *L'oeuvre, l'auteur et l'homme*, en *Les chemins de la critique*, París 1966, p. 157-179.

Cuando insisto en la importancia de la obra, en su consistencia estructurada y reposando en sí misma, no hay que entenderlo como inmanencia formal. La obra es manifestación de sentido, la obra se presenta a sí misma haciendo presente un sentido.

En la obra convivo de algún modo con muchos personajes, conozco hechos y cosas, en muchos momentos siento la compañía del autor que habla. Podemos decir que en la obra o por la obra llegamos a las cosas, a los hechos, al autor. Y alguien preferirá la fórmula «en la obra encuentro» a la fórmula «por la obra llego». Sin pretender zanjar la discusión, opto por la primera fórmula, en sentido no diferenciado.

En la obra, los hechos.

Los hechos transeúntes, limitados e irrepetibles, quedan fijados en el sistema de palabras que es una obra —*sensu lato*—. En las palabras de Dante Gabriel Rossetti:

«Soneto: monumento de un instante,
que el alma eterna erige a una hora
ya muerta e inmortal. Haz que respete
—por rito bautismal o por presagio

34. «Ut haec tamen plena efficacitas habeatur, necessarium est ut fideles cum recti animi dispositionibus ad sacram Liturgiam accedant, mentem suam voci accomodent, et supernae gratiae cooperentur, ne eam in vacuum recipiant. Ideo sacris pastoribus advigilandum est ut in actiones liturgica non solum observentur leges ad validam et licitam celebrationem, sed ut fideles scienter, actuose et fructuose participent.

»Valde cupit Mater Ecclesia ut fideles universi ad plenam illam, consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem ducantur, quae ab ipsius Liturgiae natura postulantur et ad quam populus christianus, "genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus adquisitionis" (1Petr 2,9; cf. 2,9; cf. 2,4-5), vi Baptismatis ius habet et officium.»

temeroso — su plenitud difícil;
según reine la noche o reine el día,
has de tallarlo en ébano o marfil»[35].

Es el principio capital del narrar: es una memoria subsistente de la comunidad. En la palabra los hechos no se repiten sin más, sino que reciben una interpretación humana, personal. Interpretar no significa falsificar, sino todo lo contrario: significa penetrar en el sentido, superar la mera apariencia (claro que es posible la falsa interpretación).

Hay una escuela artística que intenta interpretar la interioridad y manifestarla por medio de una justificada deformación de la apariencia: simplificación de rasgos expresivos, trasformación de líneas y colores. Es el expresionismo en sus variadas formas, siempre mucho más verdadero que el verismo. Por ejemplo, Van Gogh interpreta el sol como una fuerza giratoria que contagia de su movimiento a los seres de la tierra; ¿es más verdadero un sol monocromo y redondito de un pintor verista?[36].

Al interpretar el hecho, la palabra puede amplificar la validez, liberándolo de su limitación temporal, haciéndolo repetible en la fantasía, elevándolo a un sentido universal sin aniquilar su concreción.

En la Sagrada Escritura nos encontramos con múltiples hechos, interpretados en sistemas de lenguaje. La inspiración nos garantiza que la interpretación es exacta en profundidad. Podrá un investigador extraer de la Escritura lo que haya de puros hechos, para recomponer una historia crítica: su extracto no es inspirado, y se ha dejado lo mejor, el sentido alto de los hechos. Además de ser

---

35. A Sonnet is a moment's monument —
Memorial from the soul's eternity
to one dead deathless hour. Look that it be,
wether for lustral rite or dire portent,
of its own arduous fulness reverent:
Carve it in ivory or in ebony,
as Day or Night may rule...
De *The Hours of Life*.

36. En la revista «Illustrated London News» he visto unas fotografías solares, obtenidas desde globos altísimos, que se asemejan curiosamente al sol de Van Gogh.

acciones humanas son acciones de Dios, y por ello manifestación o revelación en la historia. En la apariencia geográfica eran hechos como otros cualesquiera, el escritor sagrado ha obtenido una comprensión de los hechos, que le guía en la realización de su obra narrativa.

Por la obra llegamos a los hechos interpretados: y al repetir o representar la obra, esa dimensión trascendente que constituía al hecho como revelación de Dios en acción, vuelve a suceder. No el puro hecho empírico, que es irreversible en la historia; ni una pura repetición poética, aunque posea su intensidad y validez; sino aquello que en el hecho decidió la historia y vuelve a decidir nuestras vidas.

En la «obra» bíblica, litúrgicamente representada o recitada, los hechos nos alcanzan, o sea Dios en acción en la historia.

«Cuando el Señor restaure a Sión,
y aparezca en su gloria;
cuando se vuelva a la súplica del desvalido,
sin rechazar su oración;
que se escriba esto para la generación futura,
y el pueblo que se va a crear alabará al Señor»
(Ps 102,17-19).

En la obra, el autor.

GEORGE T. WRIGHT, *The Poet in the Poem: The Personae of Eliot,* Yeats and Pound, Berkeley 1962. Aunque el libro estudia sobre todo la poesía moderna, su actitud impersonal, indirecta e irónica, muchas de sus observaciones nos sirven o nos orientan en la presente tarea.

V. ERLICH, *The Concept of the Poet as a Problem of Poetics,* en *Poetics,* Varsovia y La Haya 1961, p. 707-717.

Los autores bíblicos, nombrados o anónimos, hablan con otra clase de objetividad, menos refleja y compleja; también usan la «persona dramática» quizás sin pensarlo. Del libro encuentro sobre todo interesante —para la presente tarea— el final de la introducción «The faces of the Poet» y el capítulo sobre Ezra Pound.

Un día habrá que estudiar parte del Antiguo Testamento según esta problemática: el yo personal y el yo profético, el yo de los salmos ¿es «persona»?, ¿en qué relación se encuentra el autor de Job con sus personajes?, ¿es el profeta «persona» de Dios?, ¿es Dios «persona» del hagiógrafo? Estas cuestiones desbordan el presente capítulo.

LAURENCE LERNER, *The Truest Poetry*, Nueva York 1964: especialmente el capítulo VIII, «The Opinions of the Novelist».

JACQUES MARITAIN, *Creative Intuition in art and Poetry*, Nueva York 1955.

No considero aquí la obra como síntoma psicológico para catalogar al autor «introvertido, ciclotímico, neurótico». Esto sería mirar al autor como objeto de conocimiento mediato, no como persona. Aquí me refiero al acceso personal. El que se da en el diálogo verdaderamente humano, no simplemente utilitario. ¿Es posible dicho acceso a través de la obra de arte?, ¿interesa?, ¿o es la obra una presencia total que licencia para siempre a su autor?

Se diría que la investigación actual quiere la obra y nada más que la obra, que el autor no interesa. La reacción contra el psicologismo puede haber exasperado las fórmulas. Es cierto que nuestro interés literario no consiste en conocer la vida privada del autor: cómo vestía y qué marca de *whisky* bebía, el nombre de la dama de turno a quien dedicó su soneto. Conocer el apellido, clase social, fechas de nacimiento y muerte de Laura no es precisamente el objeto del estudio literario petrarquista. Todos los datos personales nos interesan en cuanto influyen en la obra y en ella quedan objetivados.

Véanse, entre otros muchos testimonios, algunas líneas de W.K. Wimsatt:

> «El poema no es propiedad del crítico ni del autor (se desprende al nacer del autor, y camina por el mundo fuera del alcance de su intención o de su control).
>
> Un poema debería ser y no significar. He aquí un epigrama que merece ser citado en todo ensayo sobre la poesía» [37].

Mucho más matizada es la formulación de Rilke, respaldado por tan intensa experiencia poética:

---

37. «The poem is not the critic's own and not the author's (it is detached from the author at birth and goes about the world beyond his power to intend it or control it)» *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*, 1954, p. 5).

«A poem should not mean but be. It is an epigram worth quoting in every essay on poetry» «id., p. 81).

«Sólo vemos tus versos, que venciendo
la inclinación de tu sentir, aún llevan
las palabras que tú elegiste. A veces
no pudiste elegirlas: un arranque
se impuso como un todo, y lo decías
como un encargo: triste para ti.
Jamás de ti lo hubieras escuchado.
Tu ángel resuena aún hoy, pero acentúa
de otro modo aquel texto: y me rebosa
el gozo por su modo de decir,
por ti, porque esto sí que ha sido tuyo:
. . . .
Tu salvación hubiera sido ver
cómo entra por los versos el destino
y no vuelve a salir, y se hace imagen
y sólo imagen: un antepasado
que, cuando tú le miras, en su marco,
parece y no parece asemejarte.
Así hubieras perseverado»[38].

(Trad. de José María Valverde.)

---

38. Nur den Gedichten sehn wir zu, die noch
über die Neigung deines Fühlens abwärts
die Worte tragen, die du wähltest. Nein,
nicht alle wähltest du; oft war ein Anfang
dir auferlegt als Ganzes, den du nachsprachst
wie einen Auftrag. Und er schien dir traurig.
Ach hättest du ihn nie von dir gehört.
Dein Engel lautet jetzt noch und betont
denselben Wortlaut anders, und mir bricht
der Jubel aus bei seiner Art zu sagen,
der Jubel über dich: denn dies war dein
. . . .
Dies war die Rettung. Hättest du nur ein Mal
gesehn, wie Schicksal in die Verse eingeht
und nicht zurückkommt, wie es drinnen Bild wird
und nichts als Bild, nicht anders als ein Ahnherr,
der dir im Rahmen, wenn du manchmal aufsiehst,
zu gleichen scheint und wieder nicht zu gleichen —
du hättest ausgeharrt *(Requiem für Wolf Graf von Kalckreuth).*

La objetividad del poema, su crecimiento de sentido, su calidad de imagen no excluyen una presencia del autor.

Pero no es menos cierto que el lector puede repetir parcialmente la intuición del autor, o realizar una equivalente que puede acercarse a él como a persona, compañero de contemplación por unos minutos; que los dos repiten las mismas palabras, y en ellas pueden sentirse dulce o dolorosamente unidos; o bien, que se entienden con el autor acerca de algo. La obra puede manifestar realmente al autor: no sólo la lírica, sino también la épica y dramática. Charles du Bos decía que «la literatura es el sitio de encuentro de dos almas»; y en forma más técnica dice Wright: «La perspectiva fundamental es la que comparten lector y poeta en el poema entero; desde la cual lector y poeta realizan una experiencia simple y unificada de un mundo complejo» [39].

En la lírica parece la cosa obvia: con todo no hay que olvidar un par de hechos. A veces el poeta crea por reacción contra su experiencia, para compensar, para liberarse; en cuyo caso es importante afinar el sentido exacto de revelación que trae la obra. A veces el autor se traslada a la persona de otro, y entonces su manifestación personal es de segundo grado: a través de otra persona ficticia o recreada [40].

En la épica también puede manifestarse el autor. Por la selección, ordenación, interpretación de los hechos. La selección puede ser muy significativa en lo que se deja, pues muchas veces es el dejar lo que exige una decisión más motivada. Un principio filosófico o teológico puede ser el centro de una composición narrativa: el principio está presente, aunque en ninguna parte sea formulado. El autor puede manifestar una tendencia apologética, un placer de contar, un entusiasmo épico, una preocupación de exactitud, etc. La mentalidad del autor se manifiesta concretamente en la obra, sin que lleguemos a ella por deducciones o silogismos.

El autor puede hablar por sus personajes (y ahora, aunque repito conceptos, no voy a repetir la analogía de la palabra inspirada del capítulo 2). En un caso extremo, el autor hace hablar

39. O.c., p, 128.

40. W. KAYSER, *Das sprachliche Kunstwerk*, Berna 1954, p. 191s. Ezra Pound ha popularizado en la crítica inglesa el término «persona» con su viejo sentido de máscara dramática; y titula algunos de sus volúmenes *Personae*.

a sus personajes con ironía sofoclea —Edipo Rey, Caifás en el Evangelio—; en el otro extremo el autor se identifica con uno de sus personajes, entra como personaje en la obra, y habla como autor y como personaje al lector: en tal caso lo muestra descaradamente o lo disimula dejando una clave. Entre estos dos extremos, el autor puede estar distante de sus personajes, y puede, con la fuerza del contexto, trasmitirnos su personal reacción ante la conducta de los personajes. Muy claro en una novela de tesis: cuando el autor inculca su reprobación de una conducta, condenando en su novela al fracaso al personaje «malo», o premiando ostentosamente al «bueno»; otros autores rodean de cariño y comprensión a sus personajes, como Cervantes a Don Quijote; y este afecto paternal también es un modo de hablarnos el autor. El lector de ordinario entra en el mundo de la novela, olvidando completamente al autor: al final, en un relámpago, o en un rato de reflexión, descubre que el autor estaba también dentro de la novela, conviviendo con el lector en la contemplación y recreación de una zona de realidad.

Aquí no discuto si esa convivencia es de signo rigurosamente estético o literario. Pienso que es realmente de lenguaje. Tampoco defiendo que sea algo universal: todos los lectores con todas las obras. Sencillamente, apelo a la experiencia de muchos lectores: los conozco que aman a Antonio Machado, a Dostoyevski, al autor del Eclesiastés —lírica, novela, ensayo—.

Les gustaría haber conocido y tratado a estos autores, no por vanidad, sino por la riqueza humana que en ellos encuentran. Piensa el lector que intimaría y se entendería muy bien con el autor. Claro que el encuentro real que produciría en algunos casos fue de desengaño, al descubrir en el hombre privado N una persona distinta del poeta N: sabemos de casos en que tal cosa ha sucedido.

Esto muestra que la obra es con frecuencia revelación parcial del autor: ojalá lo sea de su mejor parte; en todo caso lo será de su parte más inteligente y penetrante. Admirando el talento de un autor cruel con sus personajes o cínico, quisiéramos conocerlo a mejor luz. El hombre metido a autor de algún modo limita y estrecha su personalidad compleja y total; pero ese limitar es concentrar y revelar intensamente un aspecto de su personalidad. Y esa faceta intensamente revelada es precisamente la que nos atrae.

La distancia entre la persona privada y la persona literaria puede ser mayor o menor según épocas, escuelas, individuos, géneros. Hoy día muchos poetas, incluso líricos, prefieren la distancia, reaccionan contra la «confesión» romántica demasiado personal; pero sin renunciar a un estilo personal y característico. Bastantes páginas de la Biblia están más cerca de la distancia moderna que de la inmediatez romántica.

Por lo demás, esa limitación y concentración en el revelarse la persona sucede también en otras acciones o actividades, no es exclusiva de la actividad literaria; también fuera del libro o poema, en la vida ordinaria, nuestro conocimiento y convivencia se limitan a situaciones, conversaciones, temas individuales: unos nos acercan a la persona, otros nos hacen desear más trato, otros nos alejan, otros se nos olvidan. La diferencia capital es que el poema queda limitado, mientras que el poeta continúa en su vida real; diferencia secundaria es que en la vida ordinaria la concentración no es la norma como lo es en la literatura.

Por esa cualidad de extensión y revisión en el tiempo, más que por la irremediable limitación, desearíamos haber conocido al autor «personalmente», y cuando esto es imposible, procuramos leer más obras suyas, para completar su conocimiento en el trato.

En el campo estrictamente literario, al autor lo conocemos: unas veces por su modo de hablar directo e inmediato; otras veces por la persona literaria que asume para hablar; otras veces por su actitud frente a la totalidad del poema [41].

Por la obra puedo llegar al autor: ¿puedo llegar por la Biblia a Dios? Naturalmente no hablo de vía silogística. Dios quiere que el autor me diga tales y tales cosas, de tal y tal forma: la voluntad de Dios se me manifiesta, digamos, en un acto imperado. ¿Nada más un acto de la voluntad? Los padres han entendido la cosa en sentido mucho más inmediato y real (sin negar la analogía): Dios dialoga, me permite entrar en su corazón:

> «Considere cada uno que por la lengua de los profetas escuchamos a Dios al habla con nosotros» [42].

41. Véase sobre este tema la obra citada de George T. Wright, *The Poet in the Poem*,

42. Crisóstomo, PG 53, 119.

«¿Qué es la Escritura sino una carta de Dios omnipotente a su criatura?... Medita a diario con diligencia las palabras de tu Creador. Aprende el corazón de Dios en las palabras de Dios» [43].

«Ahí va un ejemplo: aunque sea diverso e inadecuado, con todo nos servirá para entender a Dios partiendo de lo que está más cerca bajo Dios. Aquí estoy yo: en lo que se refiere a mi espíritu, aunque yo sea lo mismo que vosotros, cuando callo estoy conmigo mismo; si os hablo de modo que me entendáis, salgo hacia vosotros, no me dejo a mí, aunque me acerco a vosotros, y no me alejo de allí de donde salgo. Cuando termino de hablar, en cierto sentido vuelvo a mí, en cierto sentido me quedo con vosotros, si retenéis lo que habéis oído en mis palabras. Si esto lo puede la imagen que hizo Dios, ¿qué no podrá la imagen, no hecha por Dios sino nacida de Dios, Dios de Dios? Pues aquel cuerpo en el que salió hacia nosotros, con el que volvió desde nosotros no es como mi sonido que pasa, sino que permanece donde ya no muere y la muerte no tiene poder sobre él» [44].

Esto nos dicen algunos padres, y nosotros preguntamos otra vez: ¿Cómo está Dios en la obra? ¿Como tema del que se trata, en tercera persona?, ¿cómo uno de los personajes, que habla en primera persona, dialoga, entra y sale?, ¿o cómo narrador o autor que impone su punto de vista?

---

43. «Quid est autem Scriptura nisi quaedam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam?... Stude ergo, quaeso, et cotidie Creatoris tui verba meditare. Disce cor Dei in verbis Dei...» (GREGORIO MAGNO, PL 77, 706).

44. «Accipite quamvis diversum et longe impar exemplum, tamen utcumque ad intelligendum Deum, ex his quae propius subjecta sunt Deo. Ecce ego ipse, quantum attinet ad animum meum, cum hoc sim quod estis et vos, si taceo, apud meipsum sum; si autem loquor vobis quod intelligatis, quodammodo ad vos procedo, nec me relinquo, sed et ad vos accedo, et non recedo unde procedo. Cum autem tacuero, quodammodo ad me redeo; et quodammodo vobiscum maneo, si tenueritis quod audistis in sermone quem dico. Si hoc potest imago quam fecit Deus, quid potest non a Deo facta, sed ex Deo nata imago Dei Deus, cuius illud quo ad nos egressus est et in quo a nobis regressus est corpus, non sicut meus elapsus est sonus, sed manet ibi ubi iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur?»

¿Dónde encuentra el lector a Dios dentro de la obra? ¿En el proceso narrativo, superficie patente de la obra?, ¿o en un observatorio o punto de vista superior, que trasciende la obra, aunque de algún modo entra en ella?

Desde luego, Dios es un personaje, el protagonista, de la Biblia como conjunto. Cuando el autor narra un milagro realmente acaecido o un suceso que es realmente «signo» de acción divina; cuando el profeta transmite una palabra realmente recibida. También cuando el narrador emplea el oráculo como ficción narrativa, para afirmar la acción real de Dios en la historia (sin afirmar que Dios haya pronunciado históricamente aquellas mismas palabras); o bien cuando finge un milagro para afirmar que el hecho era «signo». En estos casos, sobre todo en el último, tenemos la impresión de invertir la fórmula usada en el capítulo segundo del libro, «el autor y sus personajes»: el yahvista es el autor y Dios es uno de sus personajes. Para el creyente esto es aceptable, sabiendo que ese Dios no es pura invención del autor, sino que se ha presentado en revelación auténtica.

Además creemos que, por la inspiración, Dios es de algún modo autor de las palabras bíblicas, aunque lo sea a través de autores humanos. Asumiendo la figura de narrador o autor, impone un punto de vista, realiza una revelación suya parcial, un aspecto limitado y concentrado. Asumiendo los autores como personajes, crea una obra total de varias obras parciales, establece un punto de vista, que es también revelación suya personal. Allí se da el encuentro del lector con Dios dentro de la obra: no sólo una inteligencia, sino toda una actitud se nos comunica para que podamos compartirla. Esto es revelación personal.

En la obra Dios como hecho y como autor.

Por los hagiógrafos que componen y por su mundo narrativo, Dios realmente me habla. Por la obra llego a Dios, porque en la obra, en una especie de encarnación, Dios ha hecho cuajar una manifestación suya. Nueva creación de segundo grado *per prophetas,* y nueva manifestación de primer grado *locutus est.* En las palabras ya citadas de Pesch:

> «Dios nos habla inmediatamente en la Sagrada Escritura, en cuanto que la Escritura es en sentido propio pa-

labra formal de Dios. Cierto, los hagiógrafos son mediadores entre nosotros y Dios; no como medio objetivo, por el cual conocemos a Dios, sino como medio subjetivo, como boca de Dios, por la que Dios nos habla»[45].

45. «Eatenus igitur *Deus nobis in Scriptura immediate loquitur,* quia Scriptura est verbum Dei formale et proprie dictum. Sunt quidem intermedii inter nos et Deum scriptores sacri; at sunt intermedii non ut obiecta, ex quibus Deum cognoscimus, sed sensu subiectivo ut os Dei, per quod Deus ad nos loquitur» (n. 411).

Parte quinta

CONSECUENCIAS DE LA INSPIRACIÓN

ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας

13. En el contexto del Logos: la verdad
En el contexto del Logos: la verdad 285. La verdad literaria 288. La verdad finita, humana, es muchas veces búsqueda 294. La verdad lógica 297. Verdad sin error 298. Conclusión 302.

14. La doctrina y su uso
¿Toda la doctrina? 305. Escritura y tradición 306. Uso de la doctrina 312. Predicación y catequesis 312. Uso en la teología 315.

ζῶν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργής

15. En el contexto del Espíritu: la fuerza
El lenguaje humano 323. Formas enérgicas del lenguaje 325. Antiguo Testamento 327. Evangelios 332. Nuevo Testamento 335. Santos padres 340. Magisterio 342. La fuerza en acción 350. Liturgia 350. Homilía 353. Liturgias bíblicas 355. Lectura 357.

13. En el contexto del Logos: la verdad

Algunos hablan más bien de «efectos de la inspiración». Apurando los términos, el efecto de la inspiración es constituir la palabra humana en palabra de Dios, en su origen y término. Como el efecto de la acción del Espíritu en la encarnación es el hombre-Dios Cristo: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra: por eso, el santo que va a nacer se llamará Hijo de Dios.» De la acción del Espíritu sobre María, de la fuerza y la sombra, se sigue que ese que va a nacer como hombre sea realmente el Hijo de Dios. De la acción del Espíritu sobre el hagiógrafo se sigue que ese sistema de palabras humanas que va a nacer sea realmente Palabra de Dios.

Y de este efecto se siguen varias consecuencias. Pero, poniéndose de acuerdo, no habría dificultad en adoptar el término usual «efectos de la inspiración».

Mucho más difícil es ponerse de acuerdo en una ese final, que parece una minucia, y es toda una concepción. Los manuales no suelen hablar de efectos, sino del efecto, en singular. De la acción del Espíritu, de la naturaleza de la palabra de Dios, sólo se sigue una cosa: la inerrancia. Una cosa tan importante, que ocupa casi la mitad del libro; tan fundamental, que dirige todo el tratado de hermenéutica, tanto que el alumno llega a pensar si la hermenéutica será el arte de salvar a la Biblia de errores [1].

Imaginemos un tratado *De Verbo Incarnato* dividido en dos partes equilibradas: 1) la encarnación: el hecho y el modo; una persona y dos na-

1. Pesch no la llama efecto, pero le asigna un puesto importante en la serie. Van Laak (1911), probada la existencia de la inspiración, saca una consecuencia: la inerrancia. Billot (^{4}1929) propone varias consecuencias: el sentido espiritual, inerrancia, interpretación. Tromp habla en la última parte del libro inspirado, del cual afirma la verdad infalible; esta afirmación se divide en dos partes: inerrancia, verdad según el sentido (géneros literarios). Höpfl-Gut habla de un efecto de la inspiración: la inerrancia.

turalezas, etc.; 2) el efecto de la encarnación: impecabilidad de Cristo. La impecabilidad de Cristo se prueba con argumento de Escritura *quis ex vobis arguet me de peccato,* por deducción metafísica *repugnat sanctitati divinae;* después se aplica la teoría a objeciones particulares: el niño se queda en el templo sin permiso (desobediencia), expulsa a los vendedores (ira), acusa a los fariseos (venganza), se esconde en la persecución (cobardía), asiste a banquetes y bodas, se deja tocar por una pecadora... No son acusaciones nuevas, y podrían llenar la mitad de nuestro tratado *De Verbo Incarnato.*

¿Nos lo aceptarían? Ya escucho las protestas: ¿Dónde queda la solidaridad humana de Cristo, el hacernos hijos de Dios, el ejemplo de vida, la revelación del Padre...? Aunque la mayoría de nuestros manuales *De Verbo Incarnato* han perdido la sección clásica «De mysteriis vitae Christi», no han llegado a la estrechez de ese tratado que he tenido que fingir.

Pues ¿por qué ha sucedido semejante estrechamiento en el tratado *De Inspiratione,* que debería ser paralelo al *De Verbo Incarnato?* La razón ha sido histórica, y se remonta unos cuantos decenios.

¿Por qué tantos castillos y murallas en la edad media? ¿Para qué sirven la muralla de Ávila o la de Aviñón? Desde luego, para que las visiten los turistas: como testimonio artístico e histórico. Castillos y murallas se construían para habitar y para defenderse en tiempos de hostilidades declaradas o de paz amenazada: conquistar un castillo era asegurarse una clave de poder; abrir brecha en una muralla era poner pie en la ciudad.

Hacia fines del siglo pasado, la Sagrada Escritura se encontraba en guerra, frente a hostilidades declaradas. En una época ya remota, los perseguidores exigían la entrega de los libros sagrados, para destruirlos; y los cristianos murieron heroicamente para salvar los libros inspirados. En tiempo de incultura, el enemigo era la dejadez, el descuido; y los monjes medievales trabajaron para multiplicar y conservar las copias de la Biblia. A fines del siglo pasado, las armas del enemigo eran los supuestos errores de la Biblia, por los que penetraban en el recinto sacro, y aniquilaban la inspiración. Había que defender la Biblia: en este momento nacen y cuajan nuestros manuales de inspiración. No es extraño que estén fuertemente amurallados de argumentos y réplicas sobre la inerrancia.

No sería respetuoso ni conveniente dedicarse ahora a derribar la muralla, que sigue teniendo su función; pero habrá que ver si la muralla es lo esencial de la ciudad, y si el habitarla pacíficamente es cosa despreciable. Ciertamente, la milenaria tradición de la Iglesia ha mirado la Sagrada Escritura con más anchura, y me parece equitativo y saludable seguir esta tradición milenaria, sobre todo en una coyuntura maravillosa de renovación bíblica.

Para ello vuelvo a la división del capítulo primero: en el contexto del

Logos y en el contexto del Espíritu. En el contexto del Logos: la verdad. En el contexto del Espíritu: la fuerza. No como dos consecuencias únicas, sino como capítulos de consecuencias. Y afirmando expresamente que verdad y fuerza se unifican en la acción divina, múltiple y una.

Los santos padres enuncian la acción trinitaria en los libros sagrados, o bien unen al Padre con el Verbo, al Verbo con el Espíritu:

> «Los libros sagrados han sido escritos bajo la inspiración del Espíritu, por voluntad del Padre, por Jesucristo» [2].
>
> «Uno es Dios Padre, señor del Antiguo y Nuevo Testamento; uno es nuestro Señor Jesucristo, profetizado en el Antiguo Testamento, venido en el Nuevo; uno es el Espíritu Santo, que predicó de Cristo por medio de los profetas, y que después de la venida de Cristo bajó y le manifestó. Por tanto, que nadie separe el Antiguo Testamento del Nuevo; nadie diga que hay un Espíritu en el primero y otro en el segundo; de lo contrario, ofenderá al Espíritu Santo, que es honrado con el Padre y el Hijo» [3].

Aunque este texto se refiere a la unidad de los dos Testamentos, aquí me interesa su profesión trinitaria.

> «La Escritura es perfecta, pues ha sido dicha por el Verbo de Dios y por su Espíritu» [4].
>
> Todos estaban preparados con el Espíritu profético y honrados con el Verbo» [5].

En el contexto del Logos: la verdad. Cristo, como revelador de Dios, es la verdad. No sólo dice la verdad, sino que la hace y es la verdad. De modo semejante, y participado, la Sagrada Escritura, en cuanto revelación de Dios, es verdad.

Podemos pensar en la verdad ontológica: manifestación del ser, de su sentido; y en la verdad lógica, refleja y enunciada, en forma de proposición. En la Sagrada Escritura encontramos una mani-

---

2. Orígenes, *De pr.*, PG 11, 359; cf. R. Gögler, *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*, Dusseldorf 1963: «Logos und Pneuma», 282-298.
3. Cirilo de Jerusalén, PG 33, 919.
4. Ireneo, PG 7, 804.
5. Hipólito, PG 10, 727.

festación de sentido del ser, su sentido de salvación; y encontramos muchas proposiciones formales sobre la salvación. En el primer sentido podemos decir que es verdad, en el segundo sentido diremos que contiene verdad.

Podemos pensar la verdad en su unidad total o en su unidad relativa: relativa al punto de vista (no verdad relativa, sino totalidad relativa). La unidad total de la revelación o las unidades de revelación.

Cuando conocemos a una persona, poseemos unitariamente la verdad de dicha persona: esta verdad la articulamos, la dividimos y diferenciamos en una serie de conocimientos sobre la persona: opiniones, planes, carácter, reacciones, actitudes, gustos, ideales... Como la persona no se nos manifiesta en puro acto, ni en su simplicidad total, la vamos conociendo en una serie de verdades o unidades de verdad, que podemos desdoblar en proposiciones, por ejemplo, cuando nos piden información sobre ella. Detrás de todas estas manifestaciones, en ellas, percibimos la unidad radical de esta persona, como máxima verdad [6].

De modo semejante, Dios quiere revelarse como persona, invitándonos a la convivencia a través de una salvación: esta manifestación personal suya la divide en muchas informaciones, que llamamos su voluntad, sus acciones, sus preceptos, sus consejos. Podemos reducir esta suma de noticias a síntesis, como a unidad superior de verdad; también podemos percibir, presente en todas las manifestaciones, la persona que se manifiesta. «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Eph 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Eph 2,18; 2Petr 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como a amigos (cf. Ex 33,11; Ioh 15,14-15), y trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía», *Dei Verbum*, 2.

La unidad de la revelación es el misterio de salvación en Cristo:

6. En el proceso de conocer a una persona sucede lo que llaman el círculo hermenéutico: de las partes al todo, del todo a las partes. Véase ROGER LAPOINTE, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, París 1967; cap. VII, «La circularité des paramètres».

es nuestra verdad máxima[7], y es en sí una totalidad de verdad. Esta verdad se puede articular y dividir en una serie de verdades. Cuando decimos una serie de verdades, fácilmente pensamos en una serie de proposiciones teóricas: por ejemplo, el tratado de soteriología —salvación, misterio unitario— se descompone en tantas tesis. En realidad, la articulación del misterio de Cristo se da en una serie de hechos, ordenados, que llamamos *historia salutis.* Como estamos en un contexto de verdad, hemos de considerar esos hechos en su sentido: son hechos significativos, su sentido de salvación es su verdad, su explicación —despliegue— del misterio de Cristo es su verdad. Entendemos aquí «hechos» en sentido lato, como sucesos, experiencias, y también palabras pronunciadas; pero sobre todo son sucesos. Exponer el sentido de estos hechos es manifestar su verdad trascendente. Y ésta es fundamentalmente la verdad de la Sagrada Escritura: única en el misterio de Cristo que se revela, articulada en la historia de salvación que manifiesta su sentido. «La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación», *Dei Verbum,* 2.

Como los hagiógrafos revelan esta verdad, nos enseñan y nos hacen aprender: en este sentido genérico, se puede hablar de una enseñanza, una instrucción, una doctrina. Así, unos dirán que la Escritura es la doctrina de salvación, otros dirán que contiene la doctrina de salvación: mucho depende de cómo se entiende el término. Pero en ningún caso lo debemos entender como ideología, como enseñanza doctrinaria; sino ampliamente como «enseñanza». También decimos que la vida enseña, y la historia enseña, y una desgracia enseña.

En algunas obras bíblicas, sobre todo en el Nuevo Testamento, la enseñanza toma un manifiesto aspecto didáctico, incluso doctrinal. No así en el Antiguo Testamento, ni siquiera en los autores sapienciales, tan poco «doctrinales». Por eso los escolásticos se plantearon la cuestión de los «modos» de la Escritura, que, sin ser los de la ciencia, la superan en certeza. Así es la Escritura fuente y norma de verdad teológica, aun cuando no se presente

---

7. *Iesu, corona celsior et veritas sublimior* (himno del común de confesores).

como doctrina. Los «modos» literarios presentan la máxima verdad.

«Dios es amor.» «Así amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito, para que el que cree en Él no perezca, sino tenga la vida eterna.» El primero es un enunciado simple, el segundo es complejo: ambos enuncian, afirman, enseñan con suficiente claridad; su terminología no es puramente conceptual, sino también simbólica y de misterio, lo cual no destruye su carácter proposicional de enseñanza.

En casos semejantes, frecuentes en la Biblia, el tema de la verdad no es difícil: proponen la verdad, como manifestación del misterio; velando al mismo tiempo y provocando a la búsqueda de mayor intelección. Este tipo de verdad bíblica es simple y basta con afirmarlo. En cambio la otra verdad, la de «modos» literarios, puede resultar más difícil: por eso, siguiendo a los medievales, voy a tratar por separado esta verdad de la Biblia. Y para ello emplearé categorías de la cultura actual, más fácilmente inteligibles.

La verdad literaria.

Además de Meyerhoff, puede consultarse: W. KAYSER, *Die Wahrheit der Dichter. Wandlung eines Begriffes in der deutschen Literatur*, Hamburgo 1959. Es una exposición histórica por selección de autores representativos; por ejemplo: siglo XVI, verdad de hechos y ficción; GRIMMELSHAUSEN: decir la verdad riendo; GOTSCHED: decir la verdad en imágenes; GOETHE: la verdad de la forma y del símbolo; JUAN PABLO RICHTER: la verdad del presentimiento; naturalismo: verdad y mentira; HOFMANNSTHAL: verdad de los gestos. Concluye con una recapitulación.

R. WELLEK y A. WARREN, *Teoría Literaria*, Madrid 1953, capítulo X, «Literatura e ideas», y III, «Función de la literatura».

Como la vida enseña, también la literatura enseña. Y la literatura, en acepción amplísima, no es un ejercicio doctrinal. ¿Cómo enseña la literatura? ¿Cuál es la verdad literaria? Voy a seguir aquí a Hans Meyerhoff, que se recomienda por su claridad expositiva [8].

Una obra literaria contiene una serie de *informaciones*, elementos descriptivos de vida e historia, artes y oficios, etc. Son datos extrínsecamente controlables, y son accidentalmente integrantes de la obra. Esto es lo que buscan un historiador crítico, un sociólo-

8. *Time in Literature*, Berkeley 1960, capítulo cuarto: «Literature, Science and Philosophy: Of Truth in Literature. Literary Philosophy.»

go, un arqueólogo, cuando consultan monumentos literarios. En la *Ilíada* aprendemos muchas cosas sobre las costumbres de la época micénica y de la época en que fue fijada (siglo VIII); en la *Odisea* podemos aprender usos marineros de una época. Todas estas informaciones no constituyen la verdad específica de la obra literaria, y el erudito que solamente busca estos datos, no percibe la obra literaria.

También la Sagrada Escritura nos suministra múltiples informaciones sobre costumbres y concepciones de la época: casas de dos pisos, con columnas para apoyar el piso superior, molino de mano movido por dos mujeres, y también la idea de una bóveda sólida en el cielo «firmamento», los pastores usaban hondas, y también la idea de que hay en el cielo depósitos de granizo, etc. Estas informaciones no constituyen la verdad específica de la Sagrada Escritura. Esto ya lo explicó san Agustín, y el cardenal Baronio (según testimonio de Galileo) lo formulaba así: el Espíritu Santo quiso enseñarnos cómo se va al cielo, no cómo marcha el cielo. (Todavía hace sesenta años, L. Murillo quería encontrar informaciones científicas reveladas en el Génesis.)

Más aún, estas informaciones secundarias puede manejarlas el autor con una cierta libertad, puesto que las subordina a la verdad de su obra. Puede simplificar la información, puede aceptar la información sin molestarse en controlarla críticamente, puede inventar elementos informativos según le conviene, puede deformar positivamente algunas informaciones por conveniencias narrativas o expresivas, puede exagerar una información. Todo esto no es trampa ni capricho, sino sentido funcional, pues todo ha de quedar subordinado y asumido por la verdad de la obra. Si el docto utiliza la obra literaria como fuente de información fidedigna, él carga con la responsabilidad de sus propios errores, y no tiene derecho a atribuírselos al autor.

A priori, no podemos negar al autor sagrado este sentido funcional, este señorío sobre las informaciones, puesto que no está escribiendo un diccionario de consulta[9].

---

9. Si no me equivoco, a esto apunta el juicio práctico, como lo desarrolla Benoit. Puede resultar peligroso emplear el libro de Judit como fuente de informaciones geográficas e históricas (Nabucodonosor rey de los asirios en Nínive). Por otro lado, en una obra de historia, la información sobre

Una segunda verdad de la literatura son las *teorías o doctrinas* predicadas por el autor desde la obra o en la obra, por boca de sus personajes, o en forma de consideraciones que interrumpen el curso narrativo. No es ésta la forma ideal de literatura, pero es una forma existente. Y en la Biblia, que no es literatura pura, este procedimiento es frecuente para enseñar: una reflexión sintética sobre el sentido de la vida, de un acontecimiento, puede ponerla el autor en boca de uno de sus personajes importantes. Por ejemplo, el llamado «Deuteronomista» pone en boca de Josué y de Samuel sendos discursos de despedida y recapitulación. El artificio literario, bien patente, sirve al autor para exponer su enseñanza, es decir, su verdad; a la caída de Samaría, no disponiendo de un personaje digno que haga la recapitulación, el narrador mismo toma la palabra para explicar el sentido de la tragedia [10].

Pasando a la *verdad específica* de la obra literaria, Meyerhoff distingue una verdad primaria y otra secundaria o de inferencia. La primaria es una *coherencia* interna de la obra, que nos revela la verdad como atributo del ser, y como tal puede apelar a la persona. Algunos autores dicen de una obra semejante que es «convincente»: no en el sentido de persuasión oratoria, sino como simple representación.

Naturalmente, muchos pasajes de la Sagrada Escritura son convincentes en este sentido. Pensemos en la descripción del borracho de Prv 23:

29 ¿A quién los ayes, a quién los gemidos?,
    ¿a quién las riñas, a quién los lamentos?,
¿a quién los golpes de balde?,
    ¿a quién los ojos turbados?

---

los hechos es su verdad; junto con el sentido de los hechos, en lo cual se pueden especificar diversos tipos de historia (genética, épica, religiosa...). Por tanto, no vale sin más lo dicho sobre las informaciones para una obra de historia.

10. En el libro de Judit el autor pone el discurso en boca de Aquior, amonita: con cierta intención dialéctica, y exaltando la confesión religiosa.

Aunque el procedimiento de hacer hablar personajes reales o ficticios nos parezca a veces poco feliz, debemos escuchar con atención tales discursos intercalados, que suelen ser clave del sentido general.

30 —Al que se alarga en el vino
y va catando las bebidas.
31 No mires al vino cuando rojea
y rebrilla en la copa:
se desliza suavemente,
32 al final muerde como culebra,
pica como víbora.
33 Tus ojos verán maravillas,
tu corazón imaginará absurdos;
34 serás como quien yace en alta mar
o se sienta en la punta de un mástil.
35 "Me han golpeado y no me ha dolido,
me han sacudido y no lo he sentido.
En cuanto despierte,
volveré a pedir más".»

Auténtico, verdadero, convincente: adjetivos que usarán los diversos lectores. Según la distinción de Meyerhoff, tenemos aquí una presentación artística verdadera, es decir auténtica; y una comunicación al lector verdadera, es decir, lograda; el texto incorpora una experiencia, propia o ajena, auténtica, verdadera, y puede provocar una decisión auténtica o recta [11].

Pero no toda la Sagrada Escritura posee esta capacidad de convencer: sobre todo cuando el autor simplifica los hechos hasta el esquematismo. Literariamente, las figuras de muchos reyes no resultan convincentes, aunque la enseñanza del autor sea verdadera.

Pasemos a las que Meyerhoff llama *verdades secundarias* o de inferencia, que implican una cierta generalización.

La obra literaria nos presenta nuevos aspectos de la realidad y la experiencia, y ensancha nuestro conocimiento por *familiaridad*. En el primer tipo antes mencionado, el conocimiento se obtenía por informaciones accidentales, la información no era verdad específica de la obra literaria. Otra cosa es el conocimiento por familiaridad, de tipo más íntegramente humano: éste nos lo trasmite la

11. De ordinario, esta verdad incluye un momento de reconocimiento, al que se sobrepone una percepción de nuevo o mayor sentido. En el acto de reconocer, el conocer progresa en alguna dirección. En la presentación, el hecho o la realidad se hace patente: que es mostrar su verdad.

obra literaria. Grado ideal de este conocimiento es el personal, grados inferiores ocupan los objetos que forman parte de nuestra vida.

La Sagrada Escritura nos ofrece muchas veces este conocimiento por familiaridad: de Dios, como persona que baja a la convivencia con los hombres, y de muchos seres que, con esta bajada, entran en el círculo de esa nueva vida. Ésta es una verdad importantísima de la Sagrada Escritura, que no se daría en un puro extracto de proposiciones.

Aquí empalma la práctica cristiana de la contemplación de pasajes bíblicos: en la lenta lectura y en la repetida representación, el pasaje va liberando poco a poco su verdad, hasta impregnar enteramente al contemplador. La historia de Cristo revela por familiaridad el misterio de Cristo. De los «ejercicios» que propone san Ignacio «a quien se ejercita», éste es el principal, muy superior a la meditación intelectual con consecuencias volitivas. Notemos que, en la meditación, el entendimiento opera sobre la verdad por deducciones y analogías: la verdad que ocupa al entendimiento suele ser proposicional. Mientras que la contemplación es presencia y percepción, liberación de sentido y recepción: todo ello activamente.

La obra literaria ilumina y descubre nuestra interioridad, profundidad, nos la hace consciente. Leyendo, nos conocemos a nosotros mismos, a la luz del autor o de la obra; y conociéndonos, podemos pasar a la acción o corrección propias. En este sentido pudo terminar Rilke su soneto «tienes que cambiar de vida» [12].

La carta a los Hebreos dice que la palabra de Dios penetra hasta la medula y discierne los sentimientos más profundos. Ésta es una importante verdad de la Sagrada Escritura, que nos revela o descubre lo que realmente somos delante de Dios. Por ejemplo, Dios viene a contender con el hombre en un juicio dialogado: «¿Crees que voy a callarme ante lo que has hecho? ¿Crees que soy como tú? Discutiré contigo para ponerte tus obras delante de los ojos» (Ps 50); y el hombre responde a Dios: «Reconozco mi iniquidad, tengo siempre presente mi pecado» (Ps 51). Esto que en el salmo hace Dios por argumento directo, en forma de acusación, lo puede hacer también poniendo delante a otra persona

12. A un torso arcaico. Citado por varios exegetas alemanes.

en acción, por ejemplo, a David pecando y arrepintiéndose; sin formular ninguna proposición, está revelándome mi verdad, es decir, mi ser ante Dios; desde ahí, me empuja a la penitencia y reforma. Ésta es una verdad profunda y activa de la Sagrada Escritura.

La obra literaria puede revelar una estructura del ser; por generalización, de nuestro ser. El hecho, al ser presentado, libera un sentido que trasciende su limitación individual.

En la Sagrada Escritura, un hecho histórico, único e irrepetible, es presentado con su sentido patente, de modo que este sentido *ilumine otra serie* de hechos. Contando hechos irrepetibles, el hagiógrafo revela una estructura de la historia movida por Dios, hace una teología de la historia, o al menos un capítulo. Cuando el segundo libro —o segunda parte— de Lucas cuenta la vida de la Iglesia naciente, está revelando la estructura de la Iglesia, como institución histórica, cuya existencia es temporal. Sin ser un tratado de eclesiología, con técnica proposicional, es la luz para comprender el ser dinámico de la Iglesia.

Meyerhoff concluye mostrando el parentesco en temas y métodos de la filosofía existencialista y la literatura. Los mejores autores existencialistas estudian y citan generosamente obras literarias, como fuente de conocimiento o iluminación de la existencia [13]. Aunque el caso de la Sagrada Escritura no es exactamente igual, la observación de Meyerhoff nos puede ayudar a comprender el tipo peculiar de verdad —su validez y su fuerza— que encontramos en la Escritura. Y no estamos muy lejos de los autores medievales, que encontraban en los «modos» literarios de la Escritura un saber más cierto y más alto.

Al recuento de Meyerhoff tenemos que añadir *la verdad en forma de testimonio* [14]: que es verdad con calidad jurídica y con calidad existencial, capaz de empeñar al hombre entero. No habla

---

13. Sobre todo Heidegger y Jaspers. Mientras que Sartre actúa en doble frente.

14. G, SÖHNGEN, *Analogie und Metapher*, Munich 1962, IV, 2, «Die Zeugnis und Bekenntnisfunktion», 107-110. Cf. también R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen Wort Gottes, Evangelium und Zeugnis*, Stuttgart 1939.

aquí de lo que cuenta el testigo ocular, por placer de contar: esto no es testimonio en sentido estricto. El testimonio exigido por la ley obliga, y es instrumento eficaz de justicia; de donde la gravedad del falso testimonio. El testimonio exigido y movido por la fe llega consecuentemente hasta el martirio (en griego, μάρτυς significa «testigo», en latín cristiano antiguo al mártir se le llama *confessor fidei).* Esta calidad de verdad, con su elemento jurídico y su empeño existencial, es constitutiva de la vocación profética y apostólica.

La Sagrada Escritura, en sus partes más importantes, presenta la verdad como testimonio. En el testimonio, así entendido, hace el testigo presente la verdad con toda su fuerza: como realidad ineludiblemente presente, arrolladoramente invasora. En sentido amplio, como toda la Sagrada Escritura es presentación de la *historia salutis,* exposición del misterio de Cristo, así también toda la Sagrada Escritura es testimonio rendido a esa realidad misteriosa. Y aquí empalmamos con la verdad sustancial de la Escritura, expuesta anteriormente.

Cristo es la verdad (Io 14,6) y es testigo de la verdad (Io 18,37). Sus palabras dan testimonio de Él y de su misión. Y todo lo que es palabra suya, el Nuevo Testamento y también el Antiguo, son testimonio de la persona y la misión de Cristo. Cristo ha empeñado su vida en ese testimonio cuando es juzgado, y empeñándose con toda su vida, ha dado total e indestructible validez a su testimonio. Aquí se apoya y de aquí toma fuerza toda la validez de la verdad bíblica como testimonio. La ley y los profetas han dado testimonio por adelantado (R 3,21), los apóstoles continúan el testimonio (1Io 4,14).

La verdad finita, humana, es muchas veces búsqueda.

P. Benoit, *Inspiración y revelación,* «Concilium» 1,10 (1965) 13-32.

Porque ninguna de nuestras verdades es la verdad total, aunque cada una sea una verdad en sí perfecta. La búsqueda se puede realizar en la meditación privada o en el diálogo amistoso. La deducción es verdad en proceso: el silogismo es una pieza de la dialéctica. Pero también se busca la verdad en el contraste de opiniones, y también esto es dialéctica, *quaestio*

disputata. La disputa dialéctica puede movilizar dos personas, dos grupos, dos escuelas, etc.; así adquiere amplitud histórica.

Ahora bien, en la exposición didáctica o literaria, uno puede seguir dos caminos: exponer los resultados de la búsqueda, la conclusión del silogismo, el texto del acuerdo; o puede presentar el proceso de búsqueda como una especie de lírica intelectual o como un drama de personajes. Este segundo procedimiento lo explotó con genio inigualado Platón: sus diálogos son «dramáticos», y esta calidad dinámica no restó influjo al pensamiento de Platón (tampoco pensemos que para Platón era indiferente la exposición dinámica o la exposición objetiva).

¿Qué decir de la Escritura? Si es revelación, parece que debe darme la verdad como resultado, propuesta por Dios o en nombre de Dios; la revelación no es producto de la búsqueda humana, ni en Dios es posible la búsqueda. Esto excluiría la indagación personal y la indagación dialogada.

Sin embargo, los hechos contradicen esta teoría. Porque la revelación es progresiva, desafía al hombre, le incita a preguntar; la revelación no es puro bloque de verdad, caído desde el cielo sin preparación. Una revelación despierta al hombre, le hace preguntar, y así le prepara para nuevas revelaciones.

Si una función del lenguaje —monológica— es apoyar sustancialmente el proceso de pensar; si otra función —dialógica— es el contraste de opiniones camino de la verdad encontrada y poseída en común; no se ve por qué esta dimensión del lenguaje deba quedar fuera de la inspiración. Cosa muy humana y muy noble es este diálogo, para que lo excluyamos a priori de la Biblia:

> «Un día pascual iban dos discípulos de Jesús hacia Emaús. En el camino dialogaban los dos sobre los acontecimientos del viernes. Y mientras los dos dialogaban y juntos buscaban (ἐν τῷ ὁμιλεῖν καὶ συζητεῖν)...». He aquí el verbo precioso que usa san Lucas: iban buscando entre los dos: éste es el diálogo de la mañana pascual. Y en medio de la búsqueda en compañía, surgió entre ellos la Verdad, Jesús; aunque tardaron en reconocerla.
>
> Es emocionante y sugestiva esta escena del Evangelio. No olvidemos el precioso verbo griego συζητεῖν, buscar

juntos. La más perfecta definición del diálogo: buscar entre dos la verdad y la *Verdad*»[15].

El Eclesiastés incorpora a su libro el proceso de meditación, o va descubriendo su verdad dinámicamente. Y no se puede entender este libro ni el de Job, si no es como piezas dialécticas en la gran discusión de la retribución, especie de *quaestio disputata*. Manifiesta es la intención dialéctica de la carta de Santiago. Y el libro de la Sabiduría parece pensar y responder al Qohelet. Y el gran problema discutido no recibe respuesta satisfactoria hasta Cristo. El Deuteronomista investiga el sentido de algunos hechos, a veces busca la coherencia de dos hechos: es una especie de *fides quaerens intellectum*.

Podemos decir que la Sagrada Escritura, sobre todo el Antiguo Testamento, nos propone la verdad también en forma de búsqueda. Y esto es parte de su dramatismo interno. Con ello nos revela también al hombre bajo la luz oscura del misterio, o bajo el don y desafío de la palabra. Y como no da todas las verdades en forma de respuesta final, o de proposición conclusiva, la Escritura queda perpetuamente abierta a la indagación y constante penetración de los fieles. «Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón... La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad... El Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles, en la verdad plena», *Dei Verbum*, 8.

Palabra que obliga a preguntar, que dirige la pregunta, que poseyendo el Espíritu nos va introduciendo en toda la verdad.

Invocando una teoría del conocimiento, sería posible acusar la exposición precedente de complicada, y sustituirla por un par de categorías simples. Confieso que mi intento ha sido mostrar diversos aspectos de la verdad bíblica, que parecen salirse de las casillas. La Sagrada Escritura posee una verdad trascendental, como

---

15. L. ALONSO SCHÖKEL, *Pedagogía de la comprensión*, Barcelona [2]1961, p. 117-118.

manifestación del misterio —que también es ser—; y contiene muchas verdades lógicas, de juicio y proposición, que articulan la trascendental.

La verdad lógica. Éste es un punto particular, que ha asumido importancia preferente en la historia del tratado de inspiración. La verdad que llamamos lógica es verdad de la proposición formal. Su contrario es el error lógico, error de la proposición formal. Verdad lógica y error tienen un área limitada y común de subsistencia: la proposición; su estructura compuesta permite la alternativa de afirmación o negación contradictorias. Ante una proposición es legítima la pregunta y la valoración: o verdad o error. En algunos casos es posible y legítima la distinción, que consiste en dividir la proposición en dos, delimitando el sujeto o el predicado. Antes de la división, en rigor lógico, la proposición no es a la vez verdadera y falsa, sino que no es verdadera proposición, en cuanto que no enuncia precisamente un sentido. Ya la técnica frecuente de la distinción, en el método dialéctico, en la vida común, nos muestra cómo no todo lo que se presenta en forma de proposición de lenguaje es rigurosa proposición lógica.

Ahora bien, si yo traigo una preocupación de verdad y de error lógico a la Sagrada Escritura, he estrechado el campo por adelantado, y no tengo derecho a arrojar mi dilema sin distinción a cualquier versículo bíblico. Plantear en este terreno la cuestión del error, equivale a limitar, al menos metódicamente, el alcance de la verdad bíblica. Y esto por definición, en cuanto que excluimos toda verdad que no sea proposicional. Este planteamiento estrecho fue propuesto agresivamente por el racionalismo, y aceptado apologéticamente por bastantes teólogos católicos.

¿Cómo recuperar la universalidad en este planteamiento? Volviéndolo en forma negativa, ya que la negación tiene valor universal. Algunos versículos bíblicos contienen verdad —Ningún versículo bíblico contiene error. En un concurso de perros el alcalde pronuncia un discursito: un periodista no puede informar: «Todos los presentes interpretaron bien sus palabras», pero podría afirmar: «Ninguno interpretó mal sus palabras» —los perros no las interpretaron ni bien ni mal—. Si en un concurso intervienen unos cuantos sin éxito, no se puede decir que todos perdieron; pero se

puede decir que ninguno ganó. Un mandato positivo no obliga universalmente «dar limosna»: no a cada pobre ni en cada momento; un mandato negativo obliga universalmente «no blasfemarás».

No puedo afirmar universalmente que toda la Biblia contiene verdad lógica: interjecciones, preguntas, mandatos, sugerencias, alusiones, imágenes, no son proposiciones, y por definición no son capaces de verdad lógica. Pero puedo negar universalmente: ninguna parte de la Biblia contiene error; porque interjecciones, preguntas, mandatos, sugerencias, alusiones, imágenes, no pueden tener error lógico.

Éste es el significado de la fórmula negativa «inerrancia». Aunque, como fórmula negativa, es universalmente aplicable a la Biblia, en realidad supone un estrechamiento del horizonte de la verdad bíblica. Como otros estrechamientos cognoscitivos, tiene la ventaja de la precisión; el peligro comienza cuando se deja uno dominar de tal modo por este horizonte limitado, que intenta reducir la Sagrada Escritura a un catálogo de proposiciones formales. Tal actitud, en su celo por defender la inerrancia bíblica, descargaría en la Biblia camiones de errores. Para evitar el peligro, conviene inserir la inerrancia en el contexto más amplio de la verdad bíblica: así serán pura ganancia su universalidad negativa y precisión. La constitución *Dei Verbum* adopta un enfoque positivo: «Como todo lo que afirman los hagiógrafos o autores inspirados lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra» (11). El objeto directo de la afirmación es «enseñar la verdad», la cual se delimita por una cláusula final «para salvación nuestra» y se rubrica con tres adverbios «sólidamente, fielmente, sin error». Este enfoque positivo va entrando lentamente en los escritos posconciliares,

Verdad sin error.

Entre los escritos anteriores al concilio se pueden recordar: A. MORETTI, *De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus*, «Divus Thomas» 62 (1959) 32-68. Cf. M. DE TUYA, *La inerrancia bíblica y el hagiógrafo opinante*, «Estudios Eclesiásticos» 34 (1960) 339-347.

En el comentario a la constitución *Dei Verbum* de la BAC puede verse el artículo informativo de R. Jacob. En él recoge escritos recientes hasta fines de 1967, y ha consultado oralmente a algunos de los protagonistas.

Véase también el volumen *La verità della Sacra Scrittura nel dibattito attuale*, Brescia 1968, que recoge colaboraciones de BENOIT, COPPENS, CIPRIANI, GRILLMEIER, LOHFINK, DE LA POTTERIE.

O. LORETZ, *Die Wahrheit der Bibel*, Friburgo 1964. El autor quiere identificar la verdad bíblica con la fidelidad de Dios a sus promesas: la Escritura es verdadera porque Dios ha cumplido en Cristo todas sus promesas y ha sido fiel a la alianza y a su pueblo. Según Loretz, éste es el concepto bíblico de verdad y el único que podemos predicar de la Escritura. Véase mi recensión crítica en «Biblica» 46 (1965) 378-380.

El principio de la inerrancia es bien fácil de entender: Dios no puede engañarse ni engañarnos; si Dios propone algo en la Escritura, su proposición es verdadera, repugna que sea falsa.

> «Ningún error puede caer bajo la inspiración: hasta el punto que no sólo excluye por sí misma el error, sino que lo excluye con la misma necesidad con que Dios, Verdad suma, no puede ser autor del error» [16].

Se trata de una deducción simple: Dios habla, Dios no puede decir errores. Ni vale la escapatoria: la Escritura es divina y humana, la verdad es divina, el error humano; porque eso supone una falsa división de la palabra inspirada:

> «Y no vale distinción de que el Espíritu Santo tomó como instrumentos a hombres, y aunque al autor primario no se le pueden escapar errores, sí si les pueden escapar a los escritores inspirados» [17].

Por el contrario, la siguiente deducción es falsa: Dios habla, luego dice proposiciones; porque hemos quedado en que Dios asume íntegramente el lenguaje humano.

El principio general, obtenido por deducción simple, se vuelve

---

16. «Tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errores excludat omnes, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse» (EB 124).

17. «Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit» (EB 125).

complicado cuando bajamos a las aplicaciones. Tanto que, durante más de medio siglo, ésta ha sido la gran controversia católica acerca de la Biblia. No creo oportuno introducir aquí una síntesis histórica de estas batallas (que el lector encontrará desarrolladas en cualquier manual). Baste recordar a Salvatore di Bartolo, que restringía la inerrancia a la doctrina de fe y costumbres; al cardenal Newman, que dejaba fuera las cosas dichas «de paso», *obiter dicta;* a Lenormant, con su distinción entre inspiración y revelación: toda la Escritura está inspirada, no toda es revelación, solamente la revelación exige asentimiento infalible.

León XIII rechaza toda limitación de la inerrancia, y comienza a proponer algunos principios para resolver dificultades: son consejos que entran en el campo de la interpretación, y que de algún modo se pueden reducir al consejo áureo de san Agustín: «Antes que admitir error en el libro sagrado, debemos pensar que no lo hemos entendido.» Por eso el papa propone cómo hay que entender lo que dice la Escritura sobre cuestiones físicas, y sugiere que se aplique una solución semejante a las cuestiones históricas.

A la misma intención concreta, entender bien la Escritura con vistas a la inerrancia, se refieren otros intentos infelices, rechazados por Benedicto XV: la historia según las apariencias, las citas implícitas, los géneros literarios en su versión inmadura. En estos intentos había algo de verdad, a saber, el suponer que, bien entendida la Escritura, desaparecerían presuntos errores; sólo que la buena intención no salva las teorías.

Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu*, repite el principio, que podríamos traducir libremente así: Entendamos bien la Escritura, y los presuntos errores desaparecerán; pero al mismo tiempo confesemos que no podemos resolver todas las dificultades [18].

De esta manera, el principio de la inerrancia se convierte también en una orientación hermenéutica negativa: no es admisible una interpretación que implique errores en la Biblia. En la interpretación de los evangelios sinópticos se ha sentido particularmente esta urgencia, dadas las manifiestas discrepancias de los evangelistas.

---

18. «Cognitis igitur accurateque aestimatis antiquorum loquendi scribendique modis et artibus, multa dissolvi poterunt, quae contra Divinarum Litterarum veritatem fidemque historicam opponuntur» (EB 560).

Pesch dedica a la inerrancia 63 páginas de su tratado sistemático, y vuelve sobre el asunto en su folleto suplementario, que alcanza hasta el año 1926. Durante treinta años apenas hay un nuevo pensamiento sobre el asunto, pues la *Divino afflante* es más bien un cambio de enfoque. Me contentaré con recoger algunas voces recientes.

Benoit contribuye a la cuestión con sus ideas sobre el juicio especulativo y el juicio práctico[19]. El juicio especulativo tiene por objeto la verdad, y por lo tanto queda abierto humanamente al error: a no ser que Dios garantice dicho juicio, cosa que sucede bajo la inspiración. El juicio práctico tiene por objeto el bien, y por lo tanto no está sometido al error, ni a la verdad, sino al acierto; cuando el juicio práctico somete a sus fines juicios especulativos, éstos quedan condicionados por el juicio práctico. En otras palabras, Benoit insiste: antes de indagar si un juicio es verdadero o falso —para acusar o para defender—, hay que indagar si es un verdadero juicio lógico.

A. MORETTI desarrolla la teoría de la opinión[20]. Una opinión pertenece por naturaleza a una zona intermedia de probabilidad; solamente se convierte en error cuando, siendo en sí errónea, se propone como verdadera. Cuando decimos «yo pienso... yo creo... me parece que... diría...», enunciamos explícitamente la categoría de opinión, y no caemos en el error, puesto que nuestro juicio verbal afirma formalmente nuestra adhesión condicionada, lo cual es un hecho. En el libro del Eclesiastés se dan tales opiniones explícitas —salvo el término, que no existe tan riguroso en hebreo—. En el lenguaje normal, en mucho de lo que escribimos o proponemos en conferencias, se dan muchos enunciados de opinión implícitos, o sea, que en su forma verbal se presentan como proposición formal, y no lo son; el contexto particular o general determina su verdadera calidad de opinión implícita. A priori, no podemos excluir de la Biblia este segundo tipo de opiniones, si no queremos convertirla en un libro inhumano, o en un catálogo de proposiciones. Nuestros tratados de teología suelen graduar cuidadosamente el grado de verdad de cada tesis: «de fe definida, de fe, doctrina eclesiástica,

19. Véase nota 9.

20. *De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus,* «Divus Thomas» 62 (1959) 32-68.

teológicamente cierta, doctrina común, doctrina más probable...». La conversación y el lenguaje literario no pueden hacer lo mismo, sin caer en pedantería.

Recientemente N. Lohfink ha abordado el problema, con un progreso sustancial. Su afán primario es dar con una fórmula que sea fiel a la tradición y juntamente pastoral. Con la tradición, hay que superar el psicologismo del siglo pasado, que situó todos los problemas y buscó todas las soluciones en la mente del autor, y hay que volver a la realidad literaria. Esta realidad no puede ser el versículo desgajado, que es un producto artificial obtenido por trituración del contexto. ¿Serán los libros? En la investigación moderna apreciamos el crecimiento orgánico de la literatura bíblica, en sucesivas asunciones, con sucesivas integraciones de sentido; hasta la definitiva asunción por Cristo, para entregar la Escritura a la Iglesia. Por eso la fórmula «libros inspirados» resulta menos clara y demasiado problemática. La inerrancia se debe y se puede afirmar de la Sagrada Escritura, como ha sido encomendada a la Iglesia: *et qua tales Ecclesiae traditi sunt*. Ésta es la unidad de sentido primaria, dentro de la cual será necesario valorar el sentido de las unidades menores, libros, oráculos, versos.

Conclusión. Si he tratado más brevemente el tema de la inerrancia, no es porque lo considere secundario, sino por dos razones positivas. Primero, porque en cualquier manual se encuentra una larga exposición, histórica y teórica, del problema. Segundo, prefiero seguir la línea de la encíclica *Divino afflante Spiritu,* que traslada el centro de gravedad a la hermenéutica. La historia reciente nos ha enseñado que una excesiva preocupación por la inerrancia entorpece la investigación exegética; mientras que una exégesis sólida y serena no deja ni nacer a la mayoría de las dificultades contra la inerrancia. Exagerando con un poco de efectismo la fórmula, se podría decir: hace sesenta años los exegetas católicos luchaban por defender la Sagrada Escritura; hoy trabajan para entenderla.

Finalmente, es ilegítimo y peligroso considerar la hermenéutica como un apéndice de la inerrancia. Por ejemplo, el método de los géneros literarios no es un remedio in extremis para salvar la inerrancia, fracasados todos los remedios precedentes; el método de los

géneros literarios es un procedimiento fecundo de investigación e interpretación. Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu,* deduce la hermenéutica de la naturaleza humano-divina de la Escritura: este enfoque, que prevalece en la exégesis actual, debería prevalecer también en los manuales sobre la inspiración [21].

21. Cf. 556-557, *igitur;* 560, *quapropter;* 561, *igitur.*

14. *La doctrina y su uso*

¿Toda la doctrina?

León XIII recomienda la Sagrada Escritura como «arsenal» de doctrina:

«De Dios, sumo y perfectísimo bien, y de las obras que manifiestan su gloria y su amor, en ninguna parte encontrarán exposición más abundante. Sobre el Salvador del género humano, nada más abundante o explícito que el conjunto de la Sagrada Escritura: bien dijo san Jerónimo que desconocer la Escritura es desconocer a Cristo. Sobre la Iglesia, sobre su institución, oficios y carismas, la Escritura tiene tan frecuentes menciones y contiene tantos y tan fuertes argumentos a su favor, que pudo afirmar san Jerónimo: el que está robustecido con los testimonios de la Sagrada Escritura, es un baluarte de la Iglesia. Y si se busca doctrina sobre la vida y las costumbres, los varones apostólicos encontrarán allí abundantes y excelentes subsidios: mandatos santísimos, exhortaciones suaves y eficaces, ejemplos insignies de toda virtud; finalmente, la promesa del premio y la amenaza del castigo, en nombre de Dios y con sus palabras»[22].

---

22. «Nulla uspiam de Deo, summo et perfectissimo bono, deque operibus gloriam caritatemque eius prodentibus, suppetet eis vel cumulatior copia vel amplior praedicatio. De Servatore autem humani generis nihil uberius expressiusve quam ea, quae in universo habentur Bibliorum contextu; recteque affirmavit Hieronymus, "ignorationem Scripturarum esse ignorationem Christi": ab illis nimirum exstat, veluti viva et spirans imago eius, ex qua levatio malorum, cohortatio virtutum, amoris divini invitatio mirifice prorsus diffun-

Este párrafo de León XIII es un resumen de doctrina cristiana en cuatro tratados: *De Deo, De Salvatore, De Ecclesia, De moribus et novissimis.* Y, según el pontífice, la Escritura contiene de modo privilegiado esa doctrina.

¿Contiene toda la doctrina de salvación? Cambiando la pregunta: ¿Está contenida en la Escritura toda la revelación? Una segunda variación: ¿Hay dos fuentes paralelas de revelación?

Escritura y tradición.

En cabeza tiene que figurar J.R. GEISELMANN, con varios libros y artículos sobre la materia. En el horizonte del presente ensayo puedo recomendar: *Die Heilige Schrift und die Tradition,* «Quaestiones Disputatae» 18, Friburgo 1962. *Die mündliche Überlieferung,* en *Beitrag zum Begriff der Tradition,* editado por M. SCHMAUS, Munich 1957, 127-206.

Y. CONGAR, *La tradition et les traditions: Essai historique,* París 1960; el mismo, *La tradition et les traditions: Essai théologique,* París 1963; H. HOLSTEIN, *La tradition dans l'Église,* París 1960; G.H. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church,* Londres 1959; H. LENNERZ, diversos artículos en «Gregorianum»; J. BEUMER, numerosos artículos, sobre todo en «Scholastik». Es de notar que los autores citados estudian especialmente la tradición, no la Escritura.

El grueso volumen (más de 700 páginas) *De Scriptura et Traditione,* Roma 1963: aparte algunos artículos que insisten sin especial aportación, ofrece bastantes artículos de análisis histórico. Interesan menos los que estudian las teorías después de Trento, pues éstas son testigos del influjo de la controversia. Más positivos los que tratan el concepto o el problema desde el punto de vista bíblico (FEUILLET, RIGAUX), y patrístico (ORTIZ DE URBINA, oriental; HOLSTEIN, padres occidentales después de Agustín). Cuatro artículos informan sobre la posición de los antiguos reformadores (STAKEMEIER, BEAUPÈRE), los orientales no católicos (SCHULTZE), anglicanos (BIEMER). Al principio, BEUMER expone el estado de la cuestión, distinguiendo dos sentencias, más la suya propia. En la página 85 comienza un copioso catálogo bibliográfico, distribuido en diez secciones: I, en general; II, Escritura; III, santos padres; IV, hasta Trento; V, Trento; VI, hasta el

---

ditur. Ad Ecclesiam vero quod attinet, institutio, natura, munera, charismata eius tam crebra ibidem mentione occurrunt, tam multa pro ea tamque firma prompta sunt argumenta, idem ut Hieronymus verissime edixerit: "Qui Sacrarum Scripturarum testimoniis roboratus est, is est propugnaculum Ecclesiae." Quod si de vitae morumque conformatione et disciplina quaeratur, larga indidem et optima subsidia habituri sunt viri apostolici: plena sanctitatis praescripta, suavitate et vi condita hortamenta, exempla in omni virtutum genere insignia; gravissima accedit, ipsius Dei nomine et verbis, praemiorum in aeternitatem promissio, denunciatio poenarum» (EB 86).

siglo XIX; VII, hasta nuestros días; VIII, tratados sistemáticos; IX, en relación con el diálogo ecuménico; X, respecto a la teología mariana.

Un excelente resumen de la cuestión, antes del concilio: *Neue Forschungen über das Traditionsprinzip*, «Herder-Korrespondenz» 13 (1958-59) 349-353; 14 (1959-60) 567-573. G. MORAN, *Scripture and Tradition. A survey of the Controversy*, Nueva York 1963.

J.R. DE DIEGO, *Un problema actual: Escritura y Tradición*, «Razón y Fe» 170 (1964) 189-208.

Después del concilio: véase el *Elenco Bibliográfico* de P. NOBER 45 (1964), n. 82, veintidós artículos registrados; y n. 247, con la lista completa y detallada del libro *Scriptura et Traditio*.

En el volumen 48, de 1967, P. NOBER ofrece un apartado «Traditio-Scriptura-Ecclesia» con 45 títulos, de algún modo relacionados con el tema; títulos de autores católicos y protestantes, muchos superando el planteamiento por oposición.

Véase también el número de «Concilium» dedicado al tema: 2,20 (1966).

Así formulada, la pregunta ha resonado por toda la tierra como un eco de las recientes discusiones conciliares. En esa fórmula se enfrentaron dos corrientes de pensamiento.

Como no puedo resumir aquí toda la controversia, ni exponer todas las opiniones, tendré que contentarme con proponer escuetamente el estado de la cuestión.

Todos los católicos están de acuerdo en admitir la Escritura y la tradición. Los protestantes actuales, iluminados por el método de las formas, vuelven a admitir una tradición oral en la Iglesia, antes de la fijación escrita; muchos protestantes vuelven a buscar una tradición interpretativa. Cuando un protestante afirmaba la suficiencia de la Escritura, quería decir que la Biblia sola, *sola Scriptura*, se delimita a sí misma (canon), y se interpreta a sí misma.

> «La Escritura canónica, palabra de Dios, dada por el Espíritu Santo y propuesta al mundo por los profetas y los apóstoles, es la más antigua y perfecta filosofía, y ella sola contiene toda la piedad y modo de vivir perfectamente. En ella sola hay que encontrar su interpretación, de modo que se interprete a sí misma, bajo la dirección de la fe y la caridad» [23].

---

23. «Scriptura canonica, verbum Dei, Spiritu Sancto tradita et per prophetas apostolosque mundo proposita, omnium perfectissima et anti-

Cuando un católico habla de la suficiencia de la Escritura, quiere decir que la Escritura *catholice tractata,* entendida en la Iglesia y por la Iglesia, basta. En el libro de Geiselmann se encuentran numerosos testimonios antiguos sobre la suficiencia de la Escritura. Cito un par de ejemplos:

> «El canon de la Sagrada Escritura es perfecto y del todo suficiente para todo», «perfectus sibique ad omnia satis superque sufficiens» (VICENTE DE LERINS); «fons et suma totius fidei nostrae» (HUGO DE SAN VÍCTOR)[24].

Hasta aquí coinciden los católicos. La discrepancia comienza cuando se trata de definir la relación entre Escritura y tradición oral. Dos explicaciones se oponen, que voy a caracterizar brevemente: de diferencia cuantitativa, de diferencia cualitativa.

La primera dice: La Escritura contiene una serie de verdades reveladas, la tradición contiene esas mismas y otra serie; la tradición añade cuantitativamente a la Escritura. Si, por ejemplo, catalogamos la revelación en 1300 verdades reveladas, la Escritura, digamos, nos ofrece 1000; la tradición otras 300. O sea, la revelación está contenida parte en la Escritura, parte en la tradición *(partim-partim:* fórmula no aceptada en Trento).

La segunda dice: La integridad de la revelación está en la Escritura; pero se encuentra en un estado particular. Es una fijación no puramente proposicional, que contiene algunas cosas explícitas, otras implícitas, unas en conceptos, otras en símbolos, unas como proposiciones, otras como posibles inferencias, unas desarrolladas, otras en germen, unas formuladas, otras contenidas en las múltiples relaciones de un organismo unitario. Por lo tanto, esa integridad de revelación que hay en la Escritura exige por su naturaleza una constante lectura e interpretación, explicación y desarrollo, que nunca terminará. Esto es la tradición. Así puede llegar Congar a la

---

quissima philosophia, pietatem omnem, omnem vitae rationem sola perfecta continet. Huius interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, caritatis fideique regula moderante» *(Confessio Helvetica prior,* 1536).

24. J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition,* «Quaestiones disputatae» 18, Friburgo 1962; tr. cast. *Sagrada Escritura y tradición,* Herder, Barcelona 1968.

conclusión: ninguna verdad revelada solamente en la Escritura, ninguna solamente en la tradición. Excepto, una, que por su particular condición, tiene que ser exterior a la Escritura, y es: «estos libros están inspirados».

Estas dos teorías representan dos mentalidades. La primera mira la revelación más bien en forma proposicional. No tanto revelación de la persona, cuanto revelación de verdades, y verdades son proposiciones. Correspondientemente, la fe, más que entrega a la persona, es una actividad intelectual que tiene como objeto proposiciones. Ahora bien, está claro que hay bastantes dogmas de fe que no se encuentran propuestos en la Escritura. Por eso, el gran campeón reciente de esta teoría, Lennerz, pedía a los profesores de teología que prescindieran valientemente del *argumentum Scripturae* en algunas tesis. Pero resulta que tampoco se encuentran propuestas en los documentos antiguos del magisterio y de los santos padres: por lo tanto, esta teoría proposicional tiene que recurrir a una enseñanza arcana, que se trasmite oralmente sin dejar huellas, hasta el momento de ser propuesta públicamente. Y si no recurre a esta enseñanza arcana, tiene que admitir respecto a la tradición antigua una actividad de explicitación que no quiere admitir respecto a la Escritura. Los defensores de esta teoría consideran la tradición sobre todo en su grado último de magisterio ordinario y extraordinario, y atienden menos a la tradición viva que es el *sensus fidelium* de la Iglesia entera.

La segunda es una mentalidad más orgánica e integradora: la revelación no es únicamente proposicional, sino que se da en la persona de Cristo, en sus acciones y doctrinas. Ya los evangelios comienzan la actividad de explicación; y aunque fijan normativamente la tradición, no la interrumpen. La revelación puede adoptar una forma literaria plural, y puede residir en la vida antes de ser formulada. Por eso tiene grande importancia el *sensus fidelium*, junto y bajo el magisterio auténtico. Esta mentalidad quiere sobre todo ver la unidad de esas dos realidades de la Iglesia, que son la Escritura y la tradición.

De estas dos teorías, ¿cuál es la verdadera? En este momento, la cuestión no ha sido zanjada, sigue siendo *quaestio disputata*[25].

25. En el volumen citado *De Scriptura et Traditione*, uno de los colabo-

Preguntemos más bien cuál es más probable. Y para contestar, no basta discurrir y especular, sino que debemos consultar a la tradición. Y aquí vuelven a dividirse las dos teorías en cuanto al modo práctico. de estudiar la cuestión. La primera teoría se apoya, en parte, en los manuales de un siglo, y en los catecismos que proponen tranquilamente la distinción cuantitativa: como exponentes, o como formadores de una *opinio communis*. Además citan el modo de hablar de algunas encíclicas recientes:

> «Ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione»[26].
>
> «Los teólogos deben mostrar cómo se contiene explícita e implícitamente en la Sagrada Escritura y en la divina tradición lo que enseña el magisterio»[27].

Finalmente, citan el decreto tridentino, según lo interpretó Belarmino: «Esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas»[28].

La segunda teoría, en conjunto, ha ensanchado la consulta de la tradición remontándose hasta los siglos antiguos, y considerando junto a las fórmulas la práctica. Tres autores principales han realizado el estudio histórico de la tradición. J.R. Geiselmann reelaboró los trabajos de los teólogos tubingenses Kuhn y Möller, estudió el sentido de la definición tridentina y su interpretación posterior, e hizo una excursión por los autores medievales posteriores. Con sus libros y artículos tan ricos de información, ha conseguido despertar la conciencia del problema, y encauzar la atención hacia una solución más orgánica y más tradicional. H. de Lubac no estudia directamente este tema; pero en su magna obra sobre la exégesis medieval, que, por su empalme con Orígenes, cubre casi mil años de pensamiento teológico católico, llega a la misma conclusión. Y. Con-

radores afirma sin dudar que es de fe que no todas las verdades reveladas están contenidas en la Escritura (Agustín Trapé, p. 326). Como no precisa si se refiere a otras además del canon de la Escritura, todos pueden estar de acuerdo con tal afirmación.

26. *Providentissimus Deus*, EB 114.

27. «Eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in sacris Litteris et in divina traditione sive explicite sive implicite inveniantur» (*Humani generis*, EB 611).

28. EB 57.

gar ha dedicado al asunto dos volúmenes: el primero, histórico; el segundo, sistemático. El plebiscito de la tradición, consultada por los tres autores, es matizadamente favorable a la teoría de la unidad orgánica. Por su parte, Rahner aborda la cuestión desde un punto de vista más especulativo y se adhiere plenamente a esta teoría. A ella se suman, con variantes de interpretación, Beumer en múltiples artículos de abundante información y visión personal, Holstein, Tavard; y otros estudios más monográficos, como el de J.L. Murphy sobre Driedo. Finalmente la cuestión ha bajado a todos los niveles de la vulgarización, por obra de la segunda sesión del concilio Vaticano II.

Teniendo en cuenta el estado actual de la investigación, propongo esta valoración probable. La teoría y la práctica milenaria de la Iglesia no se explican con la teoría de la distinción cuantitativa: el magisterio en sus definiciones y enseñanzas, los padres en su predicación y reflexión teológica, los autores medievales buscaron en la Escritura la revelación. La teoría de la distinción cuantitativa es reciente: no la quiso definir el concilio Tridentino (Geiselmann); nace en un contexto polémico de controversia antiprotestante (Belarmino); se repite en los manuales sin que el problema sea seriamente planteado. Trae consigo una desvalorización de la Escritura, que no es tradicional en la Iglesia; en cuanto se ha revalorizado la Escritura en la vida de la Iglesia, el problema se ha hecho ineludible.

La teoría de la unidad orgánica de Escritura y tradición explica mejor la práctica milenaria de la Iglesia; es más coherente con una visión personalista de la revelación y la fe; es más coherente con una visión unitaria de los carismas.

Una serie de datos y reflexiones de capítulos precedentes pueden iluminar también esta cuestión: la doctrina de los «modos» literarios, la estructura plural de la obra literaria, las diversas formas de verdad, incluida la búsqueda de la verdad, la relativa autonomía de la obra, la obra y su contexto, la obra y su repetición como representación, el conocimiento y la formulación simbólica, la inspiración en el contexto de los carismas. Estos y quizás otros datos dispersos por el libro pueden fácilmente integrarse en la teoría de la unidad orgánica de Escritura y tradición[29].

---

29. Las batallas conciliares en torno a la cuestión han conseguido

Uso de la doctrina. Esta cuestión depende parcialmente de la anterior. En la etapa actual de la Iglesia, segunda mitad del siglo XX, un cristiano dispone de muchas enseñanzas auténticas, incluso reunidas y catalogadas, con excelentes índices, en el volumen de Denzinger-Schönmetzer. Un cristiano particular puede consultar este *Enchiridion* o manual para resolver una cuestión, o para conocer la doctrina cristiana: el volumen le conducirá a través de la historia; el tercer índice le da una detallada visión sistemática. Aunque todos estos documentos procedan de algún modo de la Escritura (segunda teoría), el lector puede sentirse dispensado de consultar directamente los libros sagrados, ya que su manual le habla en un lenguaje más preciso y mejor organizado.

Pero la formación completa de un cristiana no puede proceder así: la afirmación de Belarmino de que la Escritura no es necesaria, es una afirmación polémica muy poco tradicional [30]. Si Dios ha confiado a la Iglesia su revelación en la Escritura, la Iglesia tiene que poner al alcance de sus hijos esa revelación. Esto lo realiza la Iglesia en varios niveles, que voy a esquematizar así: el contexto litúrgico, la catequesis, la teología.

Predicación y catequesis. No intento exponer aquí la cuestión, sino solamente hacer referencia a estas dos actividades, señalándoles un puesto en una síntesis sobre la palabra inspirada. Obras capitales: J. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* Ratisbona 1936 (obra de extraordinaria importancia histórica).

En el elenco suplementario (pastoral), P. Nober suele registrar libros y artículos sobre Biblia y liturgia, Biblia y catequesis. En el cuaderno de 1963, la sección litúrgica comprende 67 títulos, entre los que destacan los cuadernos franceses «Assemblées du Seigneur», las traducciones de Daniélou y de Burgard, la revista alemana «Bibel und Liturgie», el fichero bíblico de Maertens, las traducciones inglesa y alemana de las conferencias del congreso de Estrasburgo (1957). En la sección catequética hay 96 títulos, muchos de experiencias y aplicaciones prácticas.

«Concilium» 2,20 (1966) Bibliografía sobre la homilía: francés, inglés, alemán, español, italiano, holandés: p. 478-508.

---

hacerla actual e interesante: han incitado al estudio teológico. Se puede esperar que los teólogos profundizarán y aclararán las relaciones mutuas entre esas dos realidades esenciales al existir de la Iglesia: la Escritura y la Tradición.

30. Que el mismo Belarmino matiza y completa.

En el *contexto litúrgico*, la Escritura vuelve a ser enseñanza cuando es leída y entendida. No es entendida y no enseña cuando la lengua, en vez de ser medio de comunicación, se vuelve medio de separación: los emigrantes y turistas que no entienden la lengua del país donde se encuentran, los millones de cristianos que no entienden latín. Remedio, o enseñarles a todos latín o la lengua del otro país, o traducir los textos:

> «Como el uso de la lengua vulgar es muy útil para el pueblo en no pocas ocasiones, tanto en la misa como en la administración de los sacramentos y en otras partes de la liturgia, se le podrá dar mayor cabida, ante todo en las lecturas y moniciones, en algunas oraciones y cantos...» [31].

La Constitución Conciliar ha optado por la traducción: y algunos piensan que todo está solucionado.

No es así, ni mucho menos. El lenguaje bíblico, aun bien traducido, o porque bien traducido, puede resultar extraño, ininteligible, sin capacidad inmediata de enseñar. Uno que jamás ha saludado a san Pablo, no lo entiende sólo porque lo escuche en castellano [32].

¿Habrá que traducir la Biblia a una tercera lengua no bíblica?, ¿o habrá que enseñar a todos los cristianos el lenguaje bíblico? Algo de las dos cosas [33]. Una de las tareas principales de la homilía litúrgica es ésta: hacer inteligible el lenguaje bíblico. En el estado presente de la renovación bíblica, en la mayoría de los países, me atrevo a decir que ésta será la tarea más importante durante una

---

31. «Cum tamen, sive in Missa, sive in Sacramentorum administratione, sive in aliis Liturgiae partibus, haud raro linguae vernaculae usurpatio valde utilis apud populum exsistere possit, amplior locus ipsi tribui valeat, imprimis autem in lectionibus et admonitionibus, in nonnullis orationibus et cantibus, iuxta normas quae de hac re in sequentibus capitibus singillatim statuuntur» (36,2).

32. En nuestro trabajo para la traducción española de perícopas litúrgicas hemos recibido observaciones como ésta: «No se entiende qué es Señor Jesús.» El título Señor *(Kyrios)* es pieza básica de la teología paulina, y en español es común la fórmula nuestro Señor Jesucristo.

33. Se trata de un esquema reducido, en el que casi me contento con apuntar direcciones, y con indicar el entronque de los problemas con el tema de la palabra.

generación por lo menos. Tanto que es concebible una especie de homilía como preparación a la lectura, o bien una homilía que siga a la proclamación y desemboque en una nueva lectura final.

Poco a poco el lenguaje bíblico volverá a ser familiar, y el «pueblo de Dios» entenderá la lengua de Dios. De esta manera, con tiempo y paciencia, se consigue lo segundo: enseñar a todos los cristianos el lenguaje bíblico. De esta manera, la simple lectura vuelve a ser enseñanza. Pero esta enseñanza se amplía y profundiza por el contexto total litúrgico, es decir, por las relaciones de los textos entre sí, y por su referencia a la acción litúrgica. Estas enseñanzas se desarrollan y aclaran en la homilía, que se convierte así en prolongación de la enseñanza bíblica. Es la gran tradición de la Iglesia, oscurecida un poco en los últimos tiempos.

> «Aunque la sagrada liturgia sea principalmente culto de la divina majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel. En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio.»
>
> «Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la liturgia.»
>
> «Se recomienda encarecidamente, como parte de la misma liturgia, la homilía, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida crisitana» [34].

A este centro litúrgico se refieren, como preparación o prolongación, las otras formas de actualizar la doctrina bíblica. La cate-

34. «Etsi sacra Liturgia est praecipue cultus divinae maiestatis, magnam tamen continet populi fidelis eruditionem. In Liturgia enim Deus ad populum suum loquitur; Christus adhuc Evangelium annuntiat» (33).

«Locus aptior sermonis, utpote partis actionis liturgicae, prout ritus patitur, etiam in rubricis notetur; et fidelissime ac rite adimpleatur ministerium praedicationis. Haec vero imprimis ex fonte Sacrae Scripturae et Liturgiae hauriantur, quasi annuntiatio mirabilium Dei in historia salutis seu mysterio Christi, quod in nobis praesens semper adest et operatur, praesertim in celebrationibus liturgicis» (35,2).

«Homilia, qua per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae christianae exponuntur, ut pars ipsius liturgiae valde commendatur; quinimmo in Missis quae diebus dominicis et festis de praecepto concurrente populo celebrantur, ne omittatur, nisi gravi de causa» (52).

quesis como preparación. La contrarreforma pudo concebir la catequesis como un hacer aprender al niño una serie de fórmulas rigurosas y precisas, aunque el niño no las entienda, porque le defenderán más tarde. Y bajo el influjo del iluminismo, este tipo de catequesis (todavía Ripalda y Astete) parecía responder al ideal de precisión intelectual. La renovación litúrgica y pastoral de nuestros días ha impuesto un enfoque diverso: catequesis como práctica pedagógica que se adapta al crecimiento intelectual del niño, es decir, comenzando por la historia de la salvación, y desde los hechos remontándose a fórmulas más doctrinales; y catequesis como iniciación a un lenguaje, a un mundo religioso, a una vida. La renovación catequética vuelve espontáneamente a la Sagrada Escritura.

Uso en la teología.

A. GRILLMEIER, *Von Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, en «Kirche und Überlieferung», Friburgo 1960, p. 119-169.

A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des theologischen Beweises*, Munich 1925.

L. ALONSO SCHÖKEL, *Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique*, «Nouvelle Révue Théologique» 81 (1959) 337-354.

Exegese und Dogmatik, editado por H. VORGRIMLER, Maguncia 1962.

K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* V, Colonia 1962: «Exegese und Dogmatik», 82-111; «Was ist eine dogmatische Aussage?», 54-81; tr. cast. Taurus, Madrid.

La doctrina bíblica se actualiza en la ciencia teológica.

> «Es muy deseable y necesario que el uso de la Sagrada Escritura influya en toda la enseñanza teológica y sea como su alma; tal ha sido siempre la doctrina y la práctica de los padres y de los teólogos más famosos.
>
> Pues lo que es objeto de fe o de ello se deriva, se esforzaron por afirmarlo y comprobarlo sobre todo con los libros sagrados; de los libros sagrados y de la divina tradición se sirvieron para refutar las nuevas herejías, para investigar el sentido, la razón, las relaciones mutuas de los dogmas católicos. No le extrañará esto a quien considere el lugar privilegiado de los libros sagrados entre las fuentes de la revelación; hasta el punto que sin su estudio

y manejo asiduo, la teología no puede ser expuesta con la dignidad que requiere.

Pues aunque los jóvenes, en universidades y seminarios, deben ejercitarse para entender y aprender la dogmática, deduciendo de los artículos de fe otras verdades, según el método acreditado de una filosofía sólida; sin embargo, el teólogo serio e investigador no debe descuidar la demostración de los dogmas con argumentos de Escritura» [35].

El principio propuesto por el pontífice, y confirmado con una doctrina y práctica antigua, es de gran trascendencia, y apenas comienza en nuestros días a ser una realidad. La Sagrada Escritura debe animar el estudio de los dogmas *(obiectum fidei)*, de las conclusiones teológicas *(ab eo consequuntur)*, de la controversia *(haereticorum commenta)*, de la teología especulativa *(rationem)* y sistemática *(vincula)*.

El mismo pontífice, según la situación teológica del momento, hace aplicación restringida de su principio: el alumno, aun en curso universitario, parte de los artículos de la fe (símbolos y definiciones dogmáticas), y avanza por rigurosa deducción filosófica; el profesor que investiga (por encima de la tarea escolar, que deberá corresponder al trabajo de los alumnos) no puede descuidar la demostración de los dogmas con argumentos de Escritura.

35. «Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima; ita nimirum omni aetate Patres atque preclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt. Nam quae obiectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova haereticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere. Neque id cuiquam fuerit mirum, qui reputet, tam insignem locum inter revelationis fontes Divinis Libris deberi, ut, nisi eorum studio usuque assiduo, nequeat theologia rite et pro dignitate tractari. Tametsi enim rectum est iuvenes in academiis et scholis ita praecipue exerceri, ut intellectum et scientiam dogmatum assequantur, ab articulis fidei argumentatione instituta ad alia ex illis, secundum normas probatae solidaeque philosophiae, concludenda; gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta» *(Providentissimus Deus*, EB 114).

El alumno se prepara a estudiar la Biblia con esperanza de éxito y sin peligros, estudiando primero la filosofía y la teología según santo Tomás de Aquino.

A fines del siglo pasado santo Tomás era simplemente el autor de las dos Sumas, y apenas se consideraba su labor como exegeta, ni lo que significaba en su época ser *magister theologiae*. Además, los estudios bíblicos se encontraban en una coyuntura menos favorable, por el influjo del racionalismo. León XIII dio un paso importante, no el último. Pío XII sigue adelante:

> «Muestren sobre todo la doctrina teológica, sobre la fe y las costumbres, de pasajes y libros particulares. De esta manera, su explicación servirá a los profesores de teología para exponer y defender los dogmas de fe, a los sacerdotes para explicar al pueblo la doctrina cristiana, a los fieles para llevar una vida santa digna de un cristiano» [36].

La doctrina teológica de la Biblia se pone al servicio del profesor de teología, para que pueda exponer y confirmar los dogmas; al servicio del sacerdote, para que pueda explicar al pueblo la doctrina cristiana. Notemos la distancia que ha traído consigo la especialización moderna: en la edad media (incluido naturalmente santo Tomás), el profesor de teología, *magister theologiae*, tenía como tarea explicar la Sagrada Escritura, *legit sacram paginam;* ahora tiene por tarea proponer los dogmas y confirmarlos. En la antigua concepción de la homilía, el predicador expone la Sagrada Escritura; ahora, sin mucho precisar, expone la doctrina cristiana. La doctrina teológica expuesta por el exegeta es auxiliar (porque el exegeta también se ha especializado). Al hablar de «textos y libros particulares», la encíclica todavía no tiene en cuenta la teología bíblica sistemática, como disciplina aparte.

Las normas de Pío XII son un progreso al avance de León XIII:

---

36. «...ostendant potissimum quae sit singulorum librorum vel textuum theologica doctrina de rebus fidei et morum, ita ut haec eorum explanatio non modo theologos doctores adiuvet ad fidei dogmata proponenda confirmandaque, sed sacerdotibus etiam adiumento sit ad doctrinam christianam coram populo enucleandam, ac fidelibus denique omnibus ad vitam sanctam hominique christiano dignam agendam adserviat» (EB 551).

un paso que invita a seguir caminando, sobre todo cuando se leen los últimos párrafos de la *Divino afflante Spiritu*.

La forma ordinaria o dominante de explotar la doctrina de la Escritura en los manuales teológicos es todavía el «argumento de Escritura». Si este método fuera un puro recurso pedagógico, para remontarse desde la fórmula dogmática a la primitiva o germinal fórmula bíblica, sería aceptable. Pero el método ha creado una mentalidad desenfocada: la Escritura es un depósito de argumentos, tiene función secundaria y subordinada, respecto a la teología dogmática.

En un artículo sobre el tema he mostrado el origen y el puesto de este mecanismo intelectual que es el *argumentum:* proviene de la *Dialéctica* de ARISTÓTELES, y se impone por el tratado de MELCHOR CANO *De locis theologicis*[37]. Su puesto es únicamente donde haya que probar una proposición discutible o discutida *(thesis):* o sea, en la controversia, que metódicamente acepta como discutible lo que niega el adversario (históricamente, los protestantes); y en la disputa, como ejercicio escolar de entrenamiento. De la controversia y la disputación ha saltado a toda la teología, confiriéndole un carácter básico de controversia. También la retórica tuvo su parte de influjo en el proceso (Lonergan).

Es inútil ahora ponerse a mejorar los argumentos de Escritura. Lo que hay que hacer es reducir el argumento a su puesto legítimo, y ensanchar la teología hacia una forma más expositiva, como interpretación y exposición de la doctrina revelada: que es volver al método medieval. La renovación ya está en marcha: en parte, por la convicción de muchos profesores, en parte, por la insatisfacción de muchísimos alumnos. En ambas partes actúa una nueva conciencia del puesto de la Sagrada Escritura en la Iglesia.

Esta renovación traerá consigo un enriquecimiento teológico, puesto que explotará riquezas todavía poco exploradas. En la enseñanza, por razones de tiempo, impondrá una selección temática, omitiendo o reduciendo algunas cuestiones más condicionadas por el tiempo y menos actuales.

---

37. A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des theologischen Beweises*, Munich 1925.

En esta dirección me parece de extraordinaria importancia el párrafo 16 de la *Constitución Litúrgica:*

> «...Además, los profesores de las otras asignaturas, sobre todo de teología dogmática, Sagrada Escritura, teología espiritual y pastoral, procurarán exponer el misterio de Cristo y la historia de la salvación, partiendo de las exigencias intrínsecas del objeto propio de cada asignatura, de modo que quede bien clara su conexión con la liturgia, y la unidad de la formación sacerdotal» [38].

Y la constitución *Dei Verbum* repite la enseñanza:

> «La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología» *Dei Verbum,* 24.

El misterio de Cristo y la historia de la salvación son el tema de la Sagrada Escritura. Este párrafo de la *Constitución* hace esperar una gran reforma, desde dentro, de los métodos de formación sacerdotal.

No se crea que predicación, catequesis y teología sea los únicos canales por donde se actualiza la doctrina revelada. Como si la Iglesia en general o el magisterio en particular quedaran fuera de esta exigencia.

No es asá: la Iglesia y el magisterio han de escuchar y aceptar y exponer la Sagrada Escritura. Digámoslo con las palabras del profesor Pesch:

---

38. «Curent insuper aliarum disciplinarum magistri, imprimis theologiae dogmaticae, sacrae Scripturae, theologiae spiritualis et pastoralis ita, ex intrinsecis exigentiis proprii uniuscuiusque obiecti, mysterium Christi et historiam salutis excolere, ut exinde earum connexio cum Liturgia et unitas sacerdotalis institutionis aperte clarescant» (16).

> «La Escritura es una regla de fe, de la que no se puede apartar la Iglesia, sino que está obligada a su autoridad, que es la autoridad de Dios mismo que habla.»
>
> «La Escritura ha sido entregada al magisterio eclesiástico por Dios, para que aprenda de ella lo que habrá de enseñar a sabios e ignorantes»[39].

En esta función del magisterio el exegeta puede tener una función subordinada, pues «en los pasajes que todavía no han sido interpretados cierta y definitivamente, puede suceder, según el plan de la providencia, que el estudio del exegeta haga madurar la decisión de la Iglesia»[40].

El exegeta actualizará la doctrina de la Escritura con una exégesis teológica de pasajes particulares, y con sistemas parciales o totales de teología bíblica[41]. Estos resultados los prolongará el teólogo dogmático, y los hará resonar el pastor de almas. El orden no es ni rígido ni exclusivo.

> «Todos los dichos humanos necesitan de pruebas y testimonios; pero la palabra de Dios da testimonio de sí misma; pues lo que dice la verdad infalible, necesariamente

---

39. «Scriptura fit regula fidei, a qua Ecclesia recedere non potest, sed cuius auctoritate obligatur ut auctoritate ipsius Dei loquentis» (578).

«Ipsi Magisterio Ecclesiastico etiam Scriptura a Deo data est, ut ex ea discat, quae doctos et indoctos doceat» (579).

40. «In locis quidem divinae Scripturae qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur» (EB 109). Tema recogido, con repetición de algunas palabras, en la constitución *Dei Verbum*, 12.

41. *Biblische Theologie des Alten Testaments*, «Stimmen der Zeit» 88 (1963) 34-51. Describo el enfoque medieval en sus dos estilos; la crisis denunciada por R. Bacon. De nuestros tiempos presento los dos problemas básicos de la teología bíblica entre los protestantes: ¿verdadera teología?, ¿verdadero sistema? Entre los católicos, el problema del adjetivo: teología bíblica.

O. SEMMELROTH, *Dogmatik und Exegese als glaubenswissenschaftliche Disziplinen*, «Scholastik» 36 (1961) 497-511.

O. KUSS, *Exegese als theologische Aufgabe*, «Biblische Zeitschrift» 5 (1961) 161-85.

es testimonio infalible de verdad. Con todo, como Dios quiso que por medio de la Sagrada Escritura supiéramos algo de su misteriosa intimidad, ya que el oráculo de la Escritura es en cierto sentido la intimidad de Dios, por eso no callaré lo que Él quiso que conociéramos y predicáramos» [42].

42. «Alia omnia, i.e. humana dicta, argumentis ac testibus egent, Dei autem sermo ipse sibi testis est, quia necesse est, quidquid incorrupta veritas loquitur, incorruptum sit testimonium veritatis... Sed tamen cum per Scripturas Sacras scire nos quasi de arcano animi ac mentis suae quaedam voluerit Deus noster, quia ipsum quodammodo Scripturae Sacrae oraculum Dei mens est, quidquid agnosci vel praedicari Deus voluit, non tacebo» (san SALVIANO, PL 53, 57).

15. En el contexto del Espíritu: la fuerza

La Sagrada Escritura, por ser palabra inspirada, contiene la doctrina de salvación, y posee fuerza de salvación. En el contexto del Logos, la verdad; en el contexto del Espíritu, la fuerza. La Sagrada Escritura no sólo enseña, sino que además obra sobre nosotros; no sólo nos enseña a obrar, sino que nos hace obrar.

Esta doctrina tradicional ha sido un poco descuidada, y es necesario reafirmarla.

El lenguaje humano.

Obra fundamental: O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort,* Friburgo 1962. Véase la recensión resumen de M. ZERWICK en «Verbum Domini» 40 (1962) 153-157.

H. VOLK, *Zur Theologie des Wortes Gottes,* Munster 1962.

L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes,* Munich 1966.

J. BETZ, *Wort und Sakrament: Verkündigung und Glaube,* Festschrift. F.X. ARNOLD, Friburgo 1958.

En el lenguaje humano residen fuerza y poder. Ya señalé este aspecto, hablando de la función «impresiva» del lenguaje. Voy a desarrollarlo brevemente aquí.

Fundamentalmente, la energía del lenguaje parte de la voluntad y llega a la voluntad por medio del lenguaje expresado y comprendido. Esta explicación genérica exige diferenciación.

La fuerza de la voluntad, que se objetiva en formas significativas de poder, puede alcanzar una zona *intelectual,* creando una convicción; en grado inferior, una opinión; en horizonte amplio, una mentalidad. Vista socialmente, como voluntad irradiante en círculo, puede crear una opinión pública —colosal fuerza—, una mentalidad colectiva, una convicción social.

Esa energía, residiendo en el que habla, la podemos llamar

autoridad, y es su auténtica fuerza. Pero podemos considerarla en el lenguaje, desprendido del que habla, por su significado y por su organización literaria. Como en el lenguaje humano llegan a disociarse estos elementos, puede darse el caso de un hombre sin autoridad, que se hace débil portador de una fórmula poderosa; y el caso de contenidos sin auténtica energía — error, maldad — que se vuelven poderosos por la fuerza del lenguaje, o por la autoridad del que habla (como acusaba Platón a los sofistas). Es claro que esta disociación no se da cuando habla Dios, sino que su autoridad pasa a las palabras, y por ellas alcanza al oyente, sin necesidad de artificios. El caso del mal y el error esparcidos con energía demoledora, nos demuestra la fuerza de la palabra.

En segundo lugar, la fuerza objetivada en el lenguaje puede alcanzar una zona *volitiva,* provocando la decisión: para obrar o para adoptar una actitud total. Si a la primera acción la llamamos convencer, a ésta la podemos llamar persuadir. La primera prefiere argumentos, ésta prefiere valores y motivos. También ésta tiene una irradiación social: por eso la oratoria es parte de la acción política.

En tercer lugar, la energía de la palabra puede alcanzar una zona *afectiva,* produciendo un cambio parcial o una situación total. La palabra consuela, anima, alegra; infunde simpatía, confianza, serenidad. En estos casos la palabra, más que brotar de la autoridad o trasmitir voluntad, trasmite una participación afectiva penetrante, como un contagio. La irradiación social de este poder es más limitada, salvo cuando se trata de afectos elementales. En los tres casos estoy hablando del lenguaje como medio de comunicación, como forma significativa, es decir, idéntico a su sentido.

Por la calidad dialógica del lenguaje, las fuerzas descritas pueden actuar en movimiento alterno, multiplicando de varios modos la intensidad. Al convencer a otro, redoblo mi convicción; o comenzando a convencer a otro, es él quien me convence; o se da un intercambio de convicciones. Mutuamente nos impulsamos a la acción común, o complementaria, o diversa. Y no digamos la fuerza afectiva que despliega el diálogo.

Por el carácter unitario de nuestro espíritu, normalmente no existen separadas las acciones indicadas; a lo más se da un predominio de una acción sobre las otras dos. Muchas veces se busca y se consigue la acción total.

La palabra de Dios tiene que poseer esta energía, en grado sumo: porque procede de la suprema autoridad, no puede disociarse del bien y la verdad, alcanza íntegramente al hombre. Y como la palabra de Dios sucede toda ella en la esfera sobrenatural, para la salvación, su energía es salvadora. La palabra de Dios es portadora de gracia, obra salvación.

> «En su palabra no sólo revela Dios lo que es gracia, sino que nos dispensa su gracia en su palabra» [43].

Formas enérgicas del lenguaje. Hay formas particulares del lenguaje en que se manifiesta y actualiza la energía. Las que Austin llamaba ejecutivas *(performatives),* y que de algún modo se reducen a la función impresiva *(conative,* de Jakobson). Indicaré unas cuantas.

Llamada: El mero hecho de llamar a otro por su nombre, le hace atento y dispuesto a escuchar. Hay la llamada a filas, y la llamada jurídica del testigo. Puedo invocar el nombre de otro, y hacérmelo presente; puedo invocarlo ante otro, para obtener su favor. En su dimensión social, esta invocación es convocación: de una asamblea, de un parlamento. Y también de la asamblea cúltica.

Otra forma de llamada es el *nombramiento,* que establece a uno jurídicamente en un cargo. Una elección válida se suele hacer sencillamente nombrando a la persona en un contexto regulado, de palabra o por escrito. La fuerza reside aquí en la convergencia de una mayoría sobre un nombre.

La llamada puede adoptar formas secundarias, como es la invitación personal, el *slogan* que convoca. Y la llamada puede ser mutua: un nombre hace eco a otro.

Imperativo: Es la forma pura de voluntad, encauzada a producir acción. Si procede de autoridad en sentido estricto, constituye un mandato o una ley. Si procede de un derecho, puede ser una exigencia. En otros casos puede ser simple petición. Variantes lingüísticas o estilísticas del imperativo pueden ser el infinitivo «no fumar», la negación impersonal de indicativo «no se entra», la

---

43. «In seinem Wort offenbart Gott nicht nur, was Gnade ist, Gott erweist uns auch seinem Wort Gnade» (H. VOLK - H. FRIES, *Handbuch Theologischer Grundbegriffe,* II, 868).

negación categórica en futuro de indicativo «no lo dirás a nadie». El imperativo puede ser individual, mutuo, social.

Pregunta: Que está pidiendo una respuesta verbal, y por eso es activa. La pregunta es una tácita petición o mandato, como se ve en la pregunta judicial, en la del profesor al alumno. Hay una forma de pregunta que no pide respuesta para el demandante, sino que pretende que el interpelado se responda a sí mismo: la suelen llamar pregunta retórica, y puede poseer una fuerza inmensa. Una de estas preguntas puede perseguir a un hombre durante años, para enfrentarle consigo mismo en una radical decisión.

La forma gramatical de *proposición* también puede ser portadora de energía peculiar. Hay una sentencia gramatical que es una sentencia judicial, con fuerza jurídica. Una declaración puede ser de orden jurídico, con todos sus efectos. También hay declaraciones de principio o de actitud, que cargan de fuerza el principio o el objeto; y hay declaraciones personales con fuerza ejemplar de arrastre. En forma de proposición se redacta un testamento que llamamos en español «su última voluntad», y que posee verdadera fuerza. La declaración puede ser mutua y puede comprometer a dos personas de por vida (una declaración de amor), o a dos sociedades.

Más o menos reductibles a las anteriores son otras formas de lenguaje: aconsejar, exhortar, sugerir, insinuar, recomendar a otro, interceder. Cualquier lengua posee una buena colección de tales verbos, que indican la actividad de la palabra.

A otra esfera pertenecen las fórmulas *mágicas,* que algunos pueblos consideran activas, no tanto por lo que dicen, cuanto por la pura materialidad de las palabras pronunciadas. Y algo semejante son los conjuros. Finalmente, las bendiciones y maldiciones, que muchos pueblos consideran eficaces, lo son de hecho en determinados contextos religiosos.

La mayoría de estas formas se encuentran en los libros sagrados: siendo palabras de Dios, su energía no puede disminuir, sino que puede alcanzar la máxima intensidad; y perteneciendo al plan de salvación, su energía y su acción son salvadoras. Más adelante veremos algunas formas particulares [44].

Vamos a escuchar lo que dice la Biblia de sí misma como pa-

---

44. Cf. infra, p. 321, texto de CRISÓSTOMO.

labra, y también cómo presenta la Biblia la palabra en acción. Esta vez quiero ser generoso en aducir textos, porque la doctrina de la energía de la palabra bíblica es de suma importancia, y ha sido injustamente descuidada.

Antiguo Testamento. La palabra *creadora.* El primer capítulo del Génesis, el pórtico glorioso de nuestra Biblia, es una admirable liturgia de la creación. Dios clama y convoca a la existencia: su palabra resonante hace existir; las criaturas responden existiendo. Dios va nombrando las criaturas: su palabra articulada establece la distinción y el orden; las criaturas responden ocupando su puesto en el cosmos. La palabra de Dios está cargada de voluntad, de fuerza creadora: «Que exista la luz: y existió la luz; y llamó a la luz día.» Ni la nada ni el caos amorfo *tohu-bohu* pueden resistirse. Y no sólo crea una existencia, como presencia estática, sino que crea una actividad, un dinamismo irresistible.

«Creced, multiplicaos, llenad las aguas del mar.»
«Produzca la tierra vivientes, según sus especies,
árboles frutales que den fruto según su especie y que lleven semilla.»

Así es la primera palabra, y así será la nueva creación.

Alianza. Dios «llama» desde Egipto a su hijo, y la existencia del pueblo escogido tiene también el carácter de una «vocación», que es palabra en acción. Una masa de hombres va a subir al pueblo de Dios. Aquí no es la nada o el caos informe quien se somete sin resistencia, son voluntades humanas y una cerviz dura.

Mandamientos. La palabra de Dios, que sonaba en forma *yusiva* en el primer capítulo del Génesis, suena ahora en futuro categórico: «No tendrás otros dioses, no matarás.» En el imperativo el lenguaje humano realiza una forma de voluntad, una descarga dinámica hacia la persona interpelada; el imperativo es, por su contenido, dinámico, asestado a una voluntad libre, que puede resistir. No posee fuerza mágica, sino fuerza humana y personal, puede poseer autoridad. Ahora bien, parece ser que ese imperativo, sin perder la forma de segunda persona, se hace más contundente al ser traspuesto a futuro de indicativo: «no mates, no matarás... no

robes, no robarás». En la aceptación libre, llega a cumplimiento la carga dinámica, capaz de ordenar una sociedad religiosa, capaz de mantener una alianza, que es convivencia espiritual. Escuchar esta palabra es obedecer *(šma')*. El hombre puede cerrarse, libre y culpable, para «oyendo no escuchar». Por eso en la futura redención, Dios mismo se encargará de grabar esa palabra dinámica en el corazón del hombre redimido, para que la aceptación salga al encuentro, y el dinamismo de la palabra se cumpla.

Además de la llamada del pueblo, y dentro de él, se da la *vocación* particular: del apóstol, del profeta, del siervo; y esta llamada puede llevar también un nuevo nombramiento (Simón-Pedro).

En el contexto de la alianza hay otra palabra dinámica de Dios: *bendición* y *maldición*. Ahí quedan, acumuladas como energía potencial, dispuestas a descargar su dinamismo cuando el hombre les abra la puerta: si el hombre de la alianza es fiel, lloverá la bendición; si no obedece, descargará la maldición. El profeta Zacarías, en una visión de sabor surrealista, nos describe esta palabra terrible, dinámica y corrosiva:

> «Levanté de nuevo los ojos y vi un rollo volando.
> El ángel me preguntó: ¿Qué ves?
> Contesté: Veo un rollo volando, veinte codos de largo y diez de ancho.
> Me explicó: Es la maldición que se extiende por la superficie del país;
> el que roba sigue impune, el que perjura sigue impune.
> La he enviado —oráculo del Señor de las huestes—
> para que entre en casa del que jura por mi nombre en vano.
> Habitará dentro de su casa, y consumirá vigas y paredes» (Zc 5,1-4).

La palabra *profética*. Cuando el profeta pronuncia el oráculo divino, unas veces mueve las voluntades del pueblo, como predicador, otras veces predice el futuro. Muchas veces, este predecir el futuro es un actuar sobre él, no por fuerza mágica, sino por la virtud de la palabra divina. El oráculo penetra como elemento activo en la compleja reacción de la historia humana, y no se queda en simple constatación por adelantado. Lo cual no deroga la predicción divina, puesto que el oráculo se cierne sobre el juego de

las voluntades humanas. Las llamadas profecías condicionadas sitúan su dinamismo en el cruce de las decisiones humanas, y por eso no son simples predicciones.

La *declaración* de Dios es válida, no porque constata lo ya existente, sino porque crea la situación; en esto es como la sentencia judicial. Cuando David se arrepiente del adulterio y asesinato, el oráculo le dice: «El Señor ha perdonado tu pecado.» Y lo mismo en las sentencias de condena: «Por tres pecados de NN y por cuarto, no perdonaré» (Amós).

El *nombre* de Dios «Señor» (Yahveh) despliega también su dinamismo[45]: cuando es la garantía de autoridad de un mandato:

> «Guardaréis mis mandamientos y preceptos; el que los cumpla vivirá. Yo, el Señor.»
> «Cada uno respetará a su padre y a su madre. Yo, el Señor.»
> «Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, el Señor» (Lv 18-19).

Cuando los sacerdotes lo invocan sobre alguien, como bendición:

> «Pondréis mi nombre sobre los israelitas: y yo los bendeciré» (Nm 6,27).

Y cuando se impone a un niño un nombre teofórico, invocando protección continua sobre su persona.

No sólo la sentencia judicial, sino también la *causa judicial* dirigida por Dios, se compone de palabras dinámicas: preguntas, argumentos, interpelación, denuncia, amenaza, testimonio. La palabra de Dios acorrala agresivamente al hombre, hasta que confiesa:

7 Escucha, pueblo mío, que voy a hablarte;
Israel, voy a dar testimonio contra ti...

. . . .

16 ¿Por qué recitas mis preceptos,
y tienes siempre en la boca mi alianza,
17 tú que detestas mi enseñanza
y te echas a la espalda mis mandatos?

---

45. R. Criado, *El valor dinámico del nombre divino en el Antiguo Testamento*, Granada 1950.

18 Cuando ves un ladrón, corres con él,
te mezclas con los adúlteros

. . . .

21 esto haces, ¿y me voy a callar?
¿crees que soy como tú?
Te acusaré, te lo echaré en cara. (Ps 50)

En el otro extremo, también la palabra del pueblo que *ora* posee una dinamismo prestado por Dios, y puede salvar la inmanencia y actuar en la esfera sacra, llegando hasta Dios. Un caso admirable es la intercesión de Moisés, que gana victoria dialogando con Dios: «Y el Señor se arrepintió del mal con que había amenazado a su pueblo» (Ex 32).

Finalmente, cuando Dios *jura* por su vida, la palabra alcanza la intensidad de la vida divina.

El libro de la Consolación (Is 40-55) ofrece materiales para una síntesis o para una meditación sobre la palabra activa de Dios.

Palabra de *vocación*, que determina los sucesos:

> «¿Quién lo ha hecho y ejecutado, llamando a las generaciones desde el principio?» (41,4).

Palabra que *nombra*, tomando posesión:

> «No temas, que te he redimido; te llamé por mi nombre, tú eres mío» (43,1).

Palabra que anuncia eficazmente, y cumple la palabra del profeta:

> «Afirma la palabra de su siervo, cumple el consejo de su mensajero,
> que dice a Jerusalén: será habitada;
> a las ciudades de Judá: serán reconstruidas;
> que dice a Ciro: eres mi pastor, y cumplirás todos mis designios» (44,26s).

Palabra irreversible:

> «De mi boca sale la justicia, una palabra que no retorna» (45,23).

Palabra que escuchan los cielos y los reyes:

> «Mi diestra tensó los cielos; cuando los convoco, se alzan unánimes (48,13).
> «Yo mismo le he hablado, le he traído: tendrá éxito su empresa» (48,15).

Palabra de vocación, que comunica eficacia a la palabra del profeta:

> «El Señor me llamó desde el vientre,
> desde las entrañas maternas pronunció mi nombre;
> hizo de mi boca una espada afilada» (49,2).

Estos textos, escogidos entre los más significativos, quedan enmarcados por una grande inclusión que abre y cierra el libro. Las palabras pronunciadas en estos capítulos, especie de poema o canto fluvial, son verdaderas y activas, porque son palabras de Dios.

> 10 Como bajan la lluvia y la nieve del cielo,
> y no vuelven allá,
> sino después de empapar la tierra,
> de fecundarla y hacerla germinar,
> para que dé semilla al sembrador
> y pan al que come,
> 11 así será mi palabra, que sale de mi boca:
> no volverá a mí vacía;
> sino que hará mi voluntad
> y cumplirá mi encargo.

Así concibe el Antiguo Testamento la palabra de Dios: no sólo como instrumento cognoscitivo, sino como fuerza en acción. Su reino es la creación, la historia, la redención. ¿Nos resistimos ante esta concepción de la palabra?, ¿nos protegemos contra ella, declarándola primitiva, ingenua, o alegórica y fantástica? ¡Cuidado! Va a resultar que lo equivocado es nuestra concepción o nuestra experiencia estrecha de la palabra: como instrumento neutro, señal convencional, vehículo transeúnte. Reconocemos en teoría el poder de las ideas, en la práctica estamos sometidos al poder de las palabras, no en cuanto sonido hueco, sino según su naturaleza significativa.

Una reflexión sincera nos hace reconocer la energía del lenguaje humano, y desde allí podemos indagar la energía de salvación con que Dios carga su palabra.

Evangelios. Los evangelios nos presentan a Cristo hablando y obrando por tierras de Palestina, predicando el reino de los cielos, obrando milagros. Sin querer, sin formularlo explícitamente, hacemos una división consecuente de las dos actividades de Cristo: sus palabras enseñan, sus obras salvan[46].

Supongamos un caso sobresaliente: la resurrección de Lázaro, contada por Juan. Un enunciado sobre la persona de Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida»; no sólo «yo traigo, yo anuncio», sino «yo soy»; Cristo revela la vida y da la vida, porque Él mismo es la vida, y de este centro irradia la vida incluso para los muertos, por el hecho de la resurrección de Cristo. Una noticia nos revela los sentimientos de Jesús: «Cuando los vio llorando, se conmovió»: en esta participación sincera, cordial, Cristo demuestra y actualiza su solidaridad radical con los hombres, en ella se realiza una comunicación concreta con los que lloran, y con el amigo vencido por la muerte. Las hermanas, de buena fe, y algunos judíos, murmurando, suponen que Cristo presente habría evitado esta muerte: «Si hubieras estado aquí, no habría muerto... El que abrió los ojos a un ciego de nacimiento, ¿no pudo evitar que este hombre muriera?»; no especifican cómo sería esta eficacia de Cristo: las hermanas sólo enuncian la presencia, los murmuradores recuerdan una acción. Otro enunciado como testimonio: Cristo da gracias al Padre, porque le ha escuchado, y da gracias en voz alta, para que los presentes crean en su misión. Finalmente, Cristo grita: «¡Lázaro, sal!», y Lázaro salió.

¿Qué es lo que realiza el milagro? Se ofrecen varias respuestas: el poder personal de Cristo, la compasión de Cristo, la oración de Cristo, la palabra de Cristo. Todas tienen su parte de verdad, bien entendidas: el poder de Cristo le viene de su misión, se actualiza

46. K. WENNEMER, *Theologie des Wortes in Johannesevangelium. Das innere Verhältnis des verkündigten logos theoû zum persönlichen Logos,* «Scholastik» 38 (1963) 1-17.

A. GONZÁLEZ MORFÍN, *Jesucristo-Palabra y palabra de Jesucristo,* México 1962.

en la oración, pasa a la obra por su compasión, y realiza el prodigio por la palabra. Lo peligroso y lo falso sería imaginar aquí una especie de ocasionalismo: la omnipotencia de Dios obra inmediatamente, y el resto es sólo para que el público se entere.

Ésta es una concepción inaceptable para un cristiano. Llevada a su última consecuencia significa que la omnipotencia de Dios nos salva —y la encarnación es innecesaria—; o bien porque Cristo se ha sacrificado, Dios nos da un premio de vida; o bien, con ocasión de la palabra de Cristo, Dios obra un milagro. Quien crea en la encarnación, rechazará toda clase de ocasionalismo.

No se trata de imaginar lo que Dios pudo hacer, sino de comprender lo que hizo. El amor de Dios no es que nos quiere desde lejos, sino que Cristo llora con nosotros; al ciego no le cura la omnipotencia divina, sino un poco de lodo aplicado por Cristo, y la orden de lavarse; y no nos salva la voluntad divina, sino la muerte y la resurrección de Cristo. Porque la Palabra de Vida no es una hermosa concepción platónica, sino algo que hemos visto y oído y palpado.

Afirmado el principio, no podemos estrechar la fuerza salvadora de Cristo a sus acciones, excluyendo sus palabras. Como todas las acciones de Cristo son palabras, en cuanto revelan al Padre, así todas las palabras son acciones y poseen energía. En el caso de Lázaro, el poder que devuelve la vida está en las palabras «¡Lázaro, sal!»: las palabras obran el milagro, y a la vez revelan su sentido. Es un poder de salvación, porque en la palabra Cristo hace presente, por adelantado, su resurrección. Y este poder de la palabra no se restringe a los milagros, sino a todas las palabras de Cristo. Baste aludir aquí a cosas conocidas.

Cuando Cristo *enseña,* lo hace con autoridad: «Cuando terminó su discurso, se admiró la gente, porque hablaba como quien tiene autoridad, y no como los letrados y los fariseos» (Mt 7,28; Lc 4,32). La gente no admira sólo la altura o la novedad o el estilo de esta doctrina, sino que reconoce en ella un poder, porque lo ha experimentado. Podríamos traducir libremente el griego ἐξουσία, «era convincente».

Cristo *llama,* y su llamada eficaz es la vocación. Repite la llamada, y la vocación se hace convocación. A los doce especialmente llamados los «nombra» apóstoles, y a Simón le «nombra» Pedro.

Cristo *impera* a los vientos y a las aguas, a la fiebre y a los demonios, y su imperativo es poderoso, irresistible. Son pocos los milagros que Cristo obra sin palabras, como cuando «se le escapa» el poder por el borde de la capa. Un leproso apela a su voluntad, «si quieres», y Cristo impone su voluntad en dos palabras: «Quiero: queda limpio.»

Cristo *promulga* su ley con plena autoridad: «Pero yo os digo»; y esta ley puede convertirse en una bienaventuranza.

Cristo pronuncia su palabra eficaz de *perdón:* «El Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados», y este poder lo actúa en una sentencia salvadora.

Cristo pronuncia su palabra sobre el pan y el vino, y el sacrificio inminente se hace presente, pan y vino se convierten en su carne y sangre, establece una alianza que es a la vez un testamento.

Cristo *ora* al Padre, y el Padre le escucha.

La palabra de Cristo no sólo es medio para conocer, sino espíritu y vida. Y la fuerza de su palabra radica en su persona y en su misión: no hay que concebirla independiente de la obra redentora. También sus palabras adquieren nueva fuerza después de la resurrección, pues con Él sufrieron una especie de muerte, limitación y fracaso. Si la palabra de Cristo, en su vida mortal, fue poderosa, «poderoso en obras y palabras», después de la resurrección desborda los límites y vence las trabas, «la palabra de Dios no está atada». Y ésta es la palabra que nos llega a nosotros los cristianos. Suena a paradoja, pero es verdad: nosotros leemos ahora el Evangelio y escuchamos a Cristo mejor que lo hicieron los apóstoles durante la vida mortal de Cristo. Como la eucaristía es hoy el cuerpo del Señor, Κύριος, Cristo glorificado; así el Evangelio es hoy la palabra de Cristo glorificado. Ha pasado por el túnel de la muerte, sin corromperse, y resurge para no pasar, *iam non moritur;* igualmente sus palabras «no pasarán». Por tanto, después de la resurrección, no sólo se entienden mejor las palabras de Cristo, sino que obran más eficazmente.

A la luz de estos principios, y porque toda la fuerza de la palabra radica en Cristo, vamos a considerar otros textos del Nuevo Testamento en que la palabra testimonia sobre sí misma, y su testimonio es verdadero.

Nuevo Testamento. H. SCHLIER, *Rasgos fundamentales de una teología de la Palabra de Dios en el Nuevo Testamento,* «Concilium» 4,33 (1968) 369s.

El Nuevo Testamento se refiere a la palabra de Dios también como «escritura»: primero al Antiguo Testamento, por implicación al Nuevo.

Como la carta a los Hebreos nos ofrecía el texto fundamental sobre la palabra inspirada, así también nos lo ofrecerá sobre la eficacia de esta palabra:

«La Palabra de Dios es viva y enérgica,
y más tajante que navaja de dos filos,
y penetrante hasta la división del alma y del espíritu,
de articulaciones y medulas,
y examina los deseos e intenciones del corazón» (Hb 4,12).

Hay que notar la posición enfática del adjetivo «viva», encabezando —en el original— toda la frase. Viva como Dios, tiene la actividad que es el poder de Dios actuado; concretamente, su actividad es un penetrar hasta lo más recóndito, íntimo del ser, hasta ese punto misterioso donde el espíritu sobrenatural empalma con nuestro principio vital. Allí dentro posee una capacidad de juzgar y sentenciar, porque obliga al hombre a tomar posición; ante esa palabra no es posible el disimulo, el compromiso.

Repasemos los cuatro adjetivos: viva, enérgica, tajante, penetrante. Quien en nombre de la inerrancia no acepte estos adjetivos, está acusando de error a la Escritura. Quien en nombre de la inerrancia olvide estos adjetivos, se está haciendo impenetrable a la energía de la palabra. Esperemos que la palabra le pueda.

Uno de los dos textos clásicos de los manuales, para probar el hecho de la inspiración, también prueba la virtud de esa palabra, con tal de citarlo entero. El contexto es una carta pastoral: consejos y doctrina para un pastor de almas. En este sentido limitado se puede interpretar la fórmula «hombre de Dios», lo cual da a la Escritura en el texto un valor instrumental. Pero tratándose de la actividad pastoral, este efecto desborda los límites del pastor o del obispo, pues todo su sentido es para la vida cristiana de sus fieles.

> «Tú permanece en lo que has aprendido y te han confiado, pues sabes de quién lo has aprendido. Desde la niñez conoces la Sagrada Escritura, capaz de instruirte para la salvación que da la fe en Jesucristo. Pues toda la Escritura es inspirada, y sirve para enseñar, reprender, corregir, instruir en la justicia; para que el hombre de Dios esté en forma, equipado para toda obra buena» (2Tim 3,14-17).

En la obra de la salvación, que se realiza por la fe en Cristo, es decir, por la aceptación y entrega, la Sagrada Escritura tiene una función particular, un poder de conferir al hombre la sabiduría: sabiduría que no es ciencia teórica ni destreza práctica, sino que tiene connotación moral. Timoteo se ha familiarizado desde la infancia con la Escritura, y no hace falta demostrarle su poder: esas letras sagradas poseen «espíritu», y por eso son útiles y eficaces para la acción apostólica.

Se siente un afán de totalidad, de integridad, en esa enumeración y en esos adjetivos selectos, en el ensanchamiento rítmico de la última frase. San Pablo afirma de paso la inspiración, porque quiere recalcar la fuerza salvadora. Naturalmente no poseería tal virtud, si fuera una palabra falsa o errónea: un poco antes decía que «los malvados y seductores progresan en la maldad engañados y engañando», y éste es un fondo de contraste para lo que sigue. Con todo, la consecuencia primera, la razón de ser de la inspiración, es que la palabra actúa eficazmente en la vida cristiana, por la acción apostólica del pastor.

Santo Tomás comenta esta eficacia: «El efecto de la Escritura es cuádruple: en el orden teórico, enseñar la verdad, refutar el error; en el orden práctico, arrancar del mal, inducir al bien; el último efecto es llevar los hombres a la perfección»[47].

En la misma epístola leemos otro texto interesante. Pablo recuerda su «evangelio» o proclamación, cuyo contenido sustancial es Cristo resucitado y glorificado; por ello no es una mera noticia indiferente, que se pueda callar o suprimir, o al menos contrarrestar

47. «Sic ergo quadruplex est effectus Sacrae Scripturae, scilicet, docere veritatem, arguere falsitatem, quantum ad speculativam; eripere a malo et inducere in bonum, quantum ad practicam; ultimus eius effectus est ut perducat homines ad perfectum» (citado por Spicq, *Lettres Pastorales*, p. 378).

con propaganda contraria. Siendo a la vez palabra sobre el Señor glorificado y del Señor glorificado, no es posible aprisionarla:

> «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David, según te lo anuncié. Por este evangelio me maltratan hasta encarcelarme, como a un malhechor; pero la Palabra de Dios no está encarcelada» (2,8-9).

La carta más antigua de Pablo es la primera a los Tesalonicenses. Pablo ha hecho resonar y escuchar su palabra, y esta palabra es de Dios; Dios habla por Pablo. Los cristianos aceptan esta predicación: sabiendo que es palabra de Dios, no la reciben como palabra puramente humana, sino en toda su realidad, que la fe descubre y asimila. Esa palabra, recibida por los creyentes, no es una información teórica ni un dato inerte, sino que posee energía:

> «Doy gracias continuamente a Dios, porque cuando escuchasteis mi palabra, la recibisteis, no como palabra humana, sino como palabra de Dios — como de hecho es —; esa palabra obra (ἐνεργεῖται) en vosotros los creyentes» (1Thes 2,13).

La carta a los Romanos nos ofrece dos testimonios importantes. El primero es programático, al principio de la carta: «No me avergüenzo del evangelio, porque es la fuerza de Dios (δύναμις θεοῦ), para la salvación de todos los que creen» (1,16). El evangelio es la predicación de Pablo, es la palabra resonante que anuncia el misterio de Cristo: este evangelio no sólo habla acerca del poder de Dios para salvar, sino que es el poder de Dios en acción. Como toda la obra de la salvación, se realiza por la fe: su poder no es mecánico ni coactivo, el hombre puede responsablemente rechazarlo. Pero el que lo recibe, recibe en él la salvación.

El otro texto se encuentra hacia el final de la carta, y es una síntesis de vida cristiana. El misterio de Cristo se ha consumado en la muerte y resurrección. Cristo sufrió hasta la muerte, y el Padre le resucitó y glorificó. Con Cristo morimos nosotros y resu-

citamos, participando en esta vida de sus sufrimientos y glorificación. De su muerte, cuando sufrimos con paciencia; de su resurrección, cuando recibimos su gracia y consuelo. Lo admirable de esta participación es que, precisamente en el sufrimiento, se injerta el consuelo: de esta manera experimentamos realmente el poder de Cristo glorificado, y con esta experiencia se confirma nuestra esperanza de una gloria final, que será total participación en la gloria de Cristo. Sufrir con paciencia es gracia, sentir el consuelo en el sufrimiento es gracia, y esta gracia nos la dan las Escrituras:

> «Todo lo que está escrito, se escribió para enseñanza nuestra, de modo que por la perseverancia y el consuelo de las Escrituras, mantengamos la esperanza» (R 15,4).

Ese consuelo es en griego *paraklesis*, con inevitable alusión al *parakletos*, el Espíritu consolador que Cristo resucitado envía desde el cielo; también en forma de escritura inspirada.

Un texto semejante en el primer libro de los Macabeos: «Nosotros no necesitamos de nada de esto, pues nuestro consuelo son las Sagradas Escrituras que tenemos en nuestras manos» (12,9).

En la primera carta de Pedro leemos una exhortación al amor mutuo, fraterno: este amor debe proceder del nacimiento común, que crea un parentesco espiritual, como también el nacimiento en una familia crea vínculos de amor. El nacimiento espiritual no es obra de una simiente corruptible, sino de una simiente incorruptible, por medio de la palabra de Dios que vive y permanece. Dios vive y trasmite su vida, vive para siempre y puede dar una vida perdurable. Esto lo realiza por medio de la Palabra, que, como Él, permanece por siempre. La palabra de Dios es el Antiguo Testamento, que como palabra de Dios no ha pasado, sino que continúa y se realiza plenamente en la palabra del Evangelio:

> «Manteneos puros obedeciendo a la verdad con un amor fraterno auténtico, con corazón limpio amaos mutuamente e intensamente; habéis renacido no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra del Dios que vive y permanece: pues

"toda carne es heno y su belleza como flor campestre:
se seca el heno, se marchita la flor;
pero la palabra del Señor permanece para siempre".

Ésta es la palabra del evangelio que os he anunciado» (1P 1,22-25).

El desarrollo vital de la palabra de Dios aparece varias veces en los Hechos de los Apóstoles, describiendo el crecimiento y consolidación de la Iglesia. Notemos esta función eclesiástica de la palabra: fundacional entonces, vital siempre:

«La palabra de Dios crecía, y se multiplicaba el número de los discípulos» (6,7).

«La palabra de Dios crecía y se multiplicaba» (12.24).

«La palabra de Dios crecía y se robustecía fuertemente» (19,20).

«La palabra auténtica del evangelio que llegó a vosotros da fruto y se multiplica entre vosotros como en todo el mundo» (Col 1,6).

No sólo el hombre que cree, sino las criaturas pueden ser santificadas por la palabra de Dios. La palabra divina las creó, y por eso son todas bellas o buenas, también la comida y el matrimonio; la palabra divina las santifica, y por eso hay que tomarlas con agradecimiento:

«Todas las criaturas de Dios son buenas, y no hay que desechar nada de lo que se recibe con acción de gracias: porque se santifica por la palabra de Dios y la oración» (1Tim 4,4).

Dios toma la iniciativa de la salvación: como en otro tiempo, con su palabra poderosa, fue llamando a la existencia a las criaturas, así ahora, con su palabra verdadera da la vida a lo escogido de su creación, los cristianos. A nosotros toca una actitud humilde para recibir esa palabra que Dios siembra o planta dentro de nosotros, para que realice nuestra salvación:

«Por propia iniciativa, con la palabra de la verdad, nos engendró Dios, para que seamos como la primicia de sus criaturas... Por lo tanto... aceptad dócilmente la palabra, que ha sido plantada y es capaz de salvaros» (Iac 1,18.21).

Escuchemos, para terminar, la emocionada despedida de Pablo, y que nos sirva de meditación:

«Vosotros sabéis, desde el primer día que llegué a Asia, cómo he vivido siempre con vosotros, sirviendo a Dios... Y ahora, encadenado, marcho a Jerusalén movido por el Espíritu, sin saber lo que allí me pasará; solamente que el Espíritu Santo me atestigua en cada ciudad que me esperan cárceles y luchas en Jerusalén. Pero no me importa la vida, con tal de concluir mi carrera y el encargo que recibí del Señor Jesús, de anunciar la Buena Noticia de la gracia de Dios. Y ahora sé que no volveréis a verme... Y ahora os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia, que puede edificar y dar la herencia a todos los consagrados» (Act 20,17-32).

Toda la actividad apostólica de Pablo ha sido ir construyendo la Iglesia de Cristo, ir repartiendo la herencia del reino de los cielos, por medio de la proclamación del evangelio. Esta actividad se va a concluir en una zona de la Iglesia, y Pablo no puede marcharse sin dejar algo que continúe la tarea. La Iglesia de Éfeso queda encomendada a sus pastores, y los pastores quedan encomendados a Dios y a la palabra de Dios: esa palabra seguirá construyendo la Iglesia y distribuyendo a todos la herencia del reino.

Nosotros no hemos conocido personalmente a Pablo, ni le hemos acompañado llorando hasta el barco; pero Pablo nos ha dejado su palabra, y nosotros la recibimos —como realmente es— como palabra de Dios; y ella sigue construyendo en nosotros y de nosotros la Iglesia.

Santos padres. Véase el reciente y sugestivo estudio de Linus Bopp, *The Salvific Power of the Word According to the Church Fathers,* en *Toward a Theology of the Word,* Nueva York 1964, p. 147-167. En diez párrafos expone el paralelismo encarnación-inspiración;

su valor complementario de la eucaristía, en cuanto alabanza y ofrenda; complementario de la eucaristía, en cuanto alimento del alma; objeto de culto, paralelo a la eucaristía; dador de vida, como el bautismo; perdonador de pecados, como la penitencia; portador del Espíritu Santo, es como una confirmación; pronunciado en la misa nos une a los misterios de la redención y nos transforma en Cristo; revela la dignidad del hombre y la vocación del universo; reúne la familia de la Iglesia.

Los santos padres recogen la despedida de Pablo, y siguen construyendo la Iglesia con la palabra, y siguen profesando el poder salvador de la palabra.

«Hermanos y hermanas: hemos escuchado al Dios verdadero, y ahora yo os leo mi exhortación; para que, considerando lo que está escrito, os salvéis a vosotros mismos y al que lee en medio de vosotros» [48].

«Las Sagradas Escrituras y las sabias instituciones nos conducen brevemente a la salvación» [49].

«Imposible que no sean sagradas esas letras, que no sólo hacen santos, sino aun divinos» [50].

«Las fuentes de la salvación son los santos profetas, evangelistas y apóstoles, que asistidos por el Espíritu Santo suministran al mundo la palabra sublime, celestial, salvadora» [51].

«El alma suele enfermar y sanar con las palabras: pues la excitan a la cólera y la amansan; un mal discurso la enciende en concupiscencia, y una palabra honesta la conduce a la templanza. Pues si la simple palabra tiene tal poder, ¿por qué desprecias la Escritura? Si la exhortación

48. Ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας, ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, ἵνα καὶ ἑαυτοῖς σώσητε καὶ τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν (CLEMENTE ROMANO 2C 19,1).

49. Γραφαὶ δὲ αἱ θεῖαι καὶ πολιτεῖαι σώφρονες σύντομοι σωτηρίας ὁδοί (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Cohortatio* 8; PG 8, 188; GCS 59).

50. Ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Cohortatio* 9; PG 8, 197; GCS 65).

51. Σωτηρίου δὲ πηγὰς εἶναί φαμεν τοὺς ἁγίους προφήτας εὐαγγελιστάς τε καὶ ἀποστόλους, οἳ τὸν ἄνωθεν καὶ ἐξ οὐρανοῦ καὶ σωτήριον τῷ κόσμῳ βρύουσι λόγον, χορηγοῦντος αὐτοῖς τοῦ ἁγίου πνεύματος (CIRILO ALEJANDRINO, *De recta fide*, 2, 1; PG 76, 1337).

puede tanto, ¿cuánto más una exhortación inspirada? Pues la palabra que resuena de las divinas Escrituras ablanda el alma endurecida más que el fuego, y la dispone para toda obra buena» [52].

«Del campo procede el gozo de la mies, de la viña el fruto que alimenta, de la Escritura la doctrina que da vida» [53].

«Se bebe la Sagrada Escritura, se devora la Sagrada Escritura, cuando el jugo de la palabra eterna desciende por las venas del alma y por las potencias interiores» [54].

Los antiguos empleaban los evangelios para expulsar demonios y para curar enfermos, práctica que todavía no ha desaparecido en la Iglesia.

Magisterio. Escojo tres declaraciones recientes:

«Ésta es la fuerza propia y singular de la Sagrada Escritura, inspirada por el Espíritu Santo, que da autoridad al orador sagrado, le da libertad apostólica, le confiere una elocuencia robusta y convincente. Pues el que en su discurso lleva la fuerza espiritual de la palabra de Dios, ése no habla sólo con palabras, sino también con fuerza, con Espíritu Santo, con plenitud» [55].

---

52. Ἀπὸ γὰρ λόγων καὶ φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι πέφυκε. Καὶ γὰρ εἰς ὀργὴν τοῦτο αὐτὴν ἐξάγει, καὶ πραΰνει τὸ αὐτὸ τοῦτο πάλιν, καὶ πρὸς ἐπιθυμίαν ἐξῆψε ῥῆμα αἰσχρὸν, καὶ εἰς σωφροσύνην ἤγαγε λόγος σημνότητος γέμων. Εἰ δὲ λόγος ἁπλῶς τοσαύτην ἔχει τὴν ἰσχὺν, πῶς τῶν γραφῶν καταφρωνεῖς; εἰπέ μοι. Εἰ γὰρ παραίνεσις τοσαῦτα δύναται, πολλῷ μᾶλλον ὅταν μετὰ πνεύματος ὦσιν αἱ παραινέσεις. Καὶ γὰρ πυρὸς μᾶλλον τὴν πεπωρωμένην μαλάττει ψυχὴν, καὶ πρὸς ἅπαντα ἐπιτηδεῖαν κατασκευάζει τὰ καλὰ λόγος ἀπὸ τῶν θείων ἐνηχούμενος γραφῶν (CRISÓSTOMO, *In Mt 1*, homilía 2, 6; PG 57, 31; BAC 141, 37).

53. EFRÉN, *Opera*, Roma 1743, 41.

54. «Bibitur Scriptura divina et devoratur Scriptura divina, cum in venas mentis ac vires animae succus Verbi descendat aeterni» (AMBROSIO, PL 14, 940).

55. «Atque haec propria et singularis Scripturarum virtus, a divino afflatu Spiritus Sancti profecta, ea est, quae oratori sacro auctoritatem addit, apostolicam praebet dicendi libertatem, nervosam victricemque tri-

> «Pues la palabra de Dios, viva y eficaz y más cortante que una espada de dos filos, y penetrante hasta las junturas del alma y el espíritu, articulaciones y medulas, juez de pensamientos e intenciones del corazón, no necesita de floreos ni acomodaciones humanas para mover los ánimos: la Página Sagrada, inspirada por el Espíritu Santo, abunda por sí misma en sentido natural; dotada del poder divino, por sí misma tiene fuerza; adornada de belleza sublime, por sí misma reluce y brilla. Basta que el intérprete la explique íntegra y exactamente, sacando a la luz todos los tesoros de sabiduría y prudencia que encierra»[56].

La constitución conciliar sobre la liturgia inculca la presencia activa de Cristo en su palabra, cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura.

Dicho párrafo coloca la palabra en la serie «sacrificio-eucaristía-sacramentos-palabra-oración», toda ella litúrgica. De la serie litúrgica afirma en las líneas siguientes que «Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados»; que «los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre»: y la palabra es uno de estos signos sensibles. Léase atentamente todo el texto:

> «Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, "ofreciéndose ahora por ministerio de los

---

buit eloquentiam. Quisquis enim divini verbi spiritum et robur eloquendo refert, ille non loquitur in sermone tantum, sed et in virtute et in Spiritu Sancto et in plenitudine multa» (*Providentissimus Deus,* EB 87).

56. «Nec vivus sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis, calamistris indiget vel humana accommodatione, ut animos moveat ac percellat; ipsae enim Sacrae Paginae, Dei aflante Spiritu exaratae, per se nativo abundant sensu; divina virtute ditatae, per se valent; superno decore ornatae, per se lucent ac splendent, dummodo ab interprete tam integre et accurate explicentur, ut omnes thesauri sapientiae et prudentiae, quae in eis latent, in lucem proferantur» (*Divino afflante Spiritu,* EB 553).

sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz", sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: "donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20).

Realmente, en esta obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre eterno.

Con razón, entonces, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella, los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre; y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro.

En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia»[57].

---

57. «Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, "idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit", tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet. Praesens adest in verbo suo siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia, ipse qui promisit: "Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt 18,20). Reapse tanto in opere, quo Deus perfecte glorificatur, et homines sanctificantur, Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit. Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significantur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nemque eiusque membris, inte-

La constitución Dei Verbum alude al tema brevemente en el número 12 (cap. III) y lo expone en el capítulo VI, número 21:

> «La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo... Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual.»

Recordemos finalmente la fórmula cotidiana del sacerdote en la misa: *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta.*

Esta serie de textos escogidos nos dice que se trata de una doctrina tradicional. Falta ahora exponer en qué sentido se entiende este poder salvador de la palabra inspirada.

La palabra de Dios ejerce su poder salvador en forma de palabra. Por lo tanto, no mágicamente, como en los textos de execración, o como en las fórmulas, muchas veces ininteligibles, de hechicería. La palabra meramente humana está dotada de un poder, que ejerce en forma de palabra: cuando es entendida y aceptada; y cuando es rechazada, también puede haber ejercido el poder de exigir una reacción. La palabra divina posee un poder divino en la obra de salvación, cuando es entendida como palabra y aceptada en fe; y si es rechazada, también se ejerce su poder «crítico».

> «Una señal de que la palabra de Dios es acción salvífica actual de Dios, se ve en que la palabra de Dios conduce al juicio. Juicio significa aquí, como en la Biblia, una situación decisiva de la gracia. La palabra de Dios es a la vez juicio y gracia, porque descubre nuestro ser de pecado, y al mismo tiempo nos ofrece la salvación en

---

ger cultus publicus exercetur. Proinde omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis, eiusque Corporis quod est Ecclesia, est actio sacra perexcellenter, cuius efficacitatem eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio Ecclesiae adaequat» (7).

Cristo. Lo cual produce crisis, en cuanto que el hombre debe decidir si reconoce su ser de pecado y acepta a Cristo como su salvación. Este tipo de situación decisiva no lo produce cualquier verdad, sino solamente la confrontación actual con Dios mismo, que acontece en la palabra de Dios. Y como la decisión por la palabra de Dios es cosa necesaria, por eso la palabra de Dios es algo más que hablar acerca de algo; en la palabra de Dios se hace presente la gracia de Dios, y en cierto sentido, Dios mismo» [58].

La costumbre de oir epístolas y evangelios en una lengua ininteligible podrá inducir a algunos a no reconocer la fuerza de la palabra, a otros a pensar en un poder arcano o mágico. No es así: la palabra que yo entiendo, para mí no es palabra, sino ruido o música; sus efectos en mí no son efectos de lenguaje. Por eso en la renovación litúrgica promovida por la Constitución Conciliar, se busca una proclamación de la palabra de Dios en lengua vernácula, para que vuelva a actuar como verdadera palabra en la Iglesia.

Tratándose de una fuerza sobrenatural, debe ser recibida con fe. En el momento inicial, la proclamación evangélica puede engendrar la fe, «la fe, del escuchar, y el escuchar, por la palabra de Cristo» (R 10,17), «por el evangelio os he engendrado en Cristo» (1C 4,15): ésta es la nueva creación por la palabra salvadora. El cristiano, que ya posee la fe, debe escuchar la palabra de Dios en actitud explícita de fe: como palabra de Dios —que realmente es—; y

58. «Ein Kennzeichen dafür dass das Wort Gottes aktuelles Heilshandeln Gottes ist, muss man darin sehen, dass das Wort Gottes in die Krisis, in das Gericht führt. Gericht hat hier die biblische Bedeutung einer gnadenhafte Entscheidungssituation. Das Wort Gottes ist Gericht und Gnade zugleich, weil es zugleich unsere Sündigkeit aufdeckt und das Heil in Christus anbietet. Dadurch entsteht Krisis, weil der Mensch sich nun entscheiden muss, ob er seine Sündigkeit anerkennt und Christus als sein Heil annimmt (Jo 12,31; Hb 4,12.13). Diese Art von Entscheidungssituation kann für den Menschen nicht durch beliebige Wahrheiten herbeigeführt werden, sondern nur durch eine aktuelle Konfrontation mit Gott selbst, welche sich im Wort Gottes ereignet. Da Entscheidung durch das Wort Gottes notwendig wird, ist Gottes Wort mehr als ein Reden über etwas; in dem Wort Gottes wird Gottes Gnade und darin in gewisser Weise Gott selbst präsent» (H. VOLK-H. FRIES, *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, II, 868).

entonces la palabra despliega su energía en los que creen. Esta actitud de fe, por lo que tiene de radical y total, y por su carácter de gracia, crea un nuevo contexto espiritual, donde puede resonar adecuadamente la palabra inspirada. Fuera de este contexto, la Biblia desciende a objeto de estudio, de curiosidad, de delectación: como palabra humana. No se puede leer la Escritura como cualquier otro libro, aun espiritual. En la acción litúrgica se da un contexto total de fe y gracia, donde sucede la proclamación; además, en todas las liturgias, a la proclamación de la palabra de Dios precede una llamada de atención, que quiere excitar reflejamente la actitud de fe de los oyentes; y así, el título de «oyentes» asciende a su plena categoría, que puede definir a los cristianos como verdaderos oyentes de la palabra de Dios.

La acción salvífica de la Escritura no es mediata, ni paralela, ni consecuente a la palabra. Alguno concebiría así la cosa: el hombre escucha la palabra de Dios, en un acto humano (con buena intención), y paralelamente Dios obra dando su gracia. De manera que la gracia viene toda ella de la acción inmediata de Dios, mientras que la palabra es una ocasión. Semejante teoría es inaceptable: sería negar que la palabra de Dios sea una acción de Dios, o que Dios pueda obrar por su palabra. Es un ocasionalismo que no hace justicia a los múltiples textos de la Sagrada Escritura en que la palabra atestigua sobre sí misma. Las palabras de Jesús no eran una ocasión para que el Padre obrara inmediatamente los milagros, sino que Cristo obraba por su palabra. Pues bien, la Escritura es palabra de Cristo, siempre presente en la Iglesia.

Ni basta la explicación de una acción mediata por la doctrina: es decir, la Sagrada Escritura me instruye; esta doctrina influye después en mi conducta cristiana y humana. De modo semejante, la doctrina que estudio en mi tratado de teología o de moral, influye en mi conducta cristiana. Es cierto, pero no basta. Rebajar la virtud de la palabra de Dios al nivel de la doctrina de mi manual, es inaceptable. Hay que insistir en ello: no es simplemente que la palabra inspirada hable de Cristo, sino que en ella habla Cristo «con autoridad» «palabras de vida»; no es solamente que hable de la gracia, sino que es un acto de gracia. La palabra de Dios no sólo es fuente de verdades, sino que también es fuente de gracias.

Mucho menos basta con decir que la Sagrada Escritura, mejor dicho Dios, otorga gracias como premio al mérito de leerla: lo cual sería rebajarla al nivel de cualquier obra hecha con buena intención. Aunque el Espíritu puede dar su gracia como quiere, objetivamente su palabra supera las obras humanas buenas; como también el sacramento de la eucaristía supera objetivamente las obras buenas que uno hace. Y es cosa extrañísima decir que el Espíritu Santo puede dar su gracia como quiere, excepto por medio de su palabra (aquí el *onus probandi).*

La acción salvífica de la palabra inspirada no es sacramental: en el sacramento, además de la palabra, hay una realidad terrena que obra simbólicamente, es decir, realmente y con su calidad de símbolo «hacen lo que significan». Por otra parte, la Sagrada Escritura es mucho más que un sacramental.

Semmelroth distingue y une las dos acciones del siguiente modo: Cristo realiza la salvación por su muerte y resurrección y por la predicación de su mensaje. Las dos cosas sustentadas y divinizadas en la misma persona, las dos completándose mutuamente: la palabra, además de explicación es acción, la acción revela su sentido en la palabra. No podemos comprender ni poseer a Cristo si separamos estas dos realidades de su vida: acción y palabra. Las dos se prolongan en la Iglesia: la acción en el sacrificio de la misa, y en todos los sacramentos que hacia él convergen; la palabra en la Sagrada Escritura confiada y proclamada en la Iglesia. Las dos realidades obran unidas: también la palabra es acción, en cuanto proclamada o leída; y la acción revela su sentido en la palabra. No es casual ni facultativa la unión litúrgica de la palabra con la acción:

> «Las dos partes de que consta la misa, a saber, la liturgia de la palabra y la eucaristía, están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto» [59].

Para entender la doctrina de la fuerza salvífica de la palabra, puede estorbar una concepción demasiado corpuscular de la gra-

59. «Duae partes e quibus Missa quodammodo constat, liturgia nempe verbi et eucharistica, tam arcte inter se coniunguntur, ut unum actum cultus efficiant» *(Constitución conciliar,* n.º 56).

cia, y una idea demasiado ritualística de los sacramentos. Se insiste mucho en que la gracia es una entidad creada, que Dios va dando por unidades, según su generosidad y nuestros méritos; y se descuida quizás el otro elemento, el Dios personal benévolo, la convivencia, la unión. Rahner ha replanteado la cuestión, partiendo de la gloria: Dios no comunica la gloria celestial por medio de una entidad creada intermedia, que nos satisfaga, sino comunicándose. Así también podemos concebir la gracia como comunicación y unión. Lo cual no es caer en extrinsecismo, como si la gracia quedara fuera del alma, sin cambiarla; sino todo lo contrario, en cuanto que la gracia introduce al alma en Dios, la hace partícipe de la vida divina. Pues bien, como en el diálogo el hombre se vuelve personalmente a otra persona humana, así Dios, hablándonos, se vuelve a nosotros en acto de comunicación: y comunicación de Dios es gracia: «Por la lengua de los profetas escuchamos a Dios conversando con nosotros» (CRISÓSTOMO).

En su palabra, Dios se nos da a conocer, introduciéndonos a su misterio; y conocer a Dios es gracia, según aquello: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti y a tu enviado Jesucristo» (Io 17,3). Según san Gregorio, conocemos «el corazón de Dios en las palabras de Dios»; según san Jerónimo, «desconocer las Escrituras es desconocer a Cristo».

Lo dicho no pretende excluir otras formas de gracia, ni los aspectos de don y mérito; sino solamente afirmar el puesto de la palabra en la salvación [60].

En cuanto a los sacramentos, Schillebeeckx ha puesto de relieve su función en el encuentro con Cristo: encuentro inferior al celestial, porque todavía imperfecto, en símbolos y figuras; encuentro superior al natural, hecho por deducciones [61]. En este sentido, la palabra está emparentada con los sacramentos, sin ser uno más. Por lo demás, el paralelismo eucaristía-Escritura se remonta al capítulo 6 de san Juan.

Dado el carácter de la palabra, es razonable reconocer grados

---

60. O. SCHILLING, *Das Wort Gottes im Alten Testament. Zur Diskussion um die Sakramentalität des Wortes Gottes*, «Miscellanea Erfordiana», Leipzig 1962, p. 7-26.

61. En *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961 (original alemán: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957).

de intensidad o densidad en su energía salvadora; como también es posible que la misma palabra vaya desplegando su fuerza en diversos grados de comprensión; y también admite grados según la disposición del oyente. También en este aspecto los evangelios ocupan el puesto central y privilegiado.

Cuando Orígenes habla del poder «inspirador» de la Sagrada Escritura, no intenta definir el término «inspiración», ni establecer el sentido primario del texto paulino; sino sencillamente describir una cualidad real de la palabra inspirada:

> «Los profetas recibieron de la plenitud divina, cantaron lo que habían recibido de la plenitud, y por eso los libros sagrados espiran la plenitud del Espíritu, y no hay nada en los profetas, en la ley o el evangelio, que no descienda de la plenitud de la divina majestad. Por eso en la Sagrada Escritura las palabras plenas siguen inspirando hasta hoy. Pero inspiran a los que tienen ojos para ver lo celestial, oídos para escuchar lo divino, olfato para oler la plenitud»[62].

La fuerza en acción. La virtud salvífica de la Sagrada Escritura es una energía potencial que debe ser actuada. Y esta actuación se realiza en diversos contextos, a manera de círculos concéntricos.

Liturgia. Las conferencias del congreso de Estrasburgo publicadas con el título *Parole de Dieu et Liturgie.* Y el libro de DANIÉLOU, *Biblia y Liturgia.*

Sobre la predicación, el volumen titulado *La Parole de Dieu en Jésus-Christ,* Tournai 1961. Sobre todo la segunda parte, «La proclamación de la palabra de Dios: predicación y sacramento».

E. HÄNSLI, *La predicación hoy según la visión de la teología viva,* en el volumen *Panorama de la Teología actual,* Madrid 1961 (original: *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln 1957); con bibliografía selecta.

---

62. «Ex plenitudine eius accipientes prophetae, ea quae erant de plenitudine sumpta cecinerunt, et idcirco sacra volumina Spiritus plenitudinem spirant nihilque est sive in prophetis in lege sive in Evangelio quod non a plenitudine divinae maiestatis descendat. Quamobrem spirant in Scripturis sanctis hodieque plenitudinis verba. Spirant autem his qui habent oculos ad videnda caelestia, et aures ad audienda divina, et nares ad ea quae sunt plenitudinis sentienda» (ORÍGENES, *In Ier,* homilía 21, 2; PG 13, 536).

El círculo central, proporcionalmente el más denso de actualización, es la liturgia. Este principio dirigió el uso de la Escritura en la comunidad israelítica: no sólo los salmos, sino otros muchos textos tuvieron una función litúrgica, y se siguieron leyendo en contexto litúrgico. Así se leían las cartas de san Pablo y los evangelios; y muchas veces era éste el criterio práctico de distinción de textos canónicos: «Se lee en la asamblea litúrgica»; en consecuencia, se prohibía la lectura litúrgica de otros textos. En una época en que la lectura de los libros sagrados decayó entre los católicos, fue la liturgia quien conservó de algún modo la práctica tradicional.

En la liturgia se lee la palabra inspirada como fuente de instrucción y como fuente de gracia. No es simplemente recordar que Cristo dijo en una ocasión, sino que lo vuelve a decir aquí, con su autoridad y su poder, *locutus est per prophetas, loquitur per lectorem.*

> «Cristo está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla.»
> «En la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio» [63].

La fórmula inicial «en aquel tiempo» parece reducir la lectura a puro recuerdo; en rigor, debe tomarse como afirmación del evento histórico de Cristo, que se encarnó y habló en el espacio y el tiempo humanos. «Permanece por siempre» no el recuerdo de la palabra, sino esta misma: porque en la proclamación litúrgica vuelve a presentarse la dimensión trascendente del hecho histórico.

De lo dicho se sigue la importancia de la lectura o proclamación litúrgica de la palabra. Recordemos lo dicho sobre la actualización y representación de la obra literaria, que, por el lector o los intérpretes, vuelve a existir plenamente, en su única existencia posible. Recordemos lo dicho sobre la representación frente al público, y sobre la participación íntegra, sin público, en la representación. El lector presta su voz y su sensibilidad a la notación gráfica, para que vuelva a ser palabra.

No debe esconder su calidad de lector tras un tono frío, impersonal, hierático. En algunas épocas pudo tener máxima eficacia

63. *Constitución litúrgica,* n.º 7 y 33.

la recitación hierática, el pregón impersonal; ahora queremos que toda la expresividad literaria del texto vuelva a revivir; y en la voz del lector sucede esta nueva especie de encarnación, *loquitur per lectorem*. De aquí se sigue la necesidad de formar buenos lectores, y aun la conveniencia quizá de promoverlos a un orden, para el servicio litúrgico. Aun sin especial promoción, la *Constitución Conciliar* declara expresamente que los lectores desempeñan una verdadera función litúrgica (n. 29).

El actor dramático entrega su vida al texto literario, para que vuelva a revivir en las tablas, y en la contemplación de los espectadores: y dando vida al texto, vive él espiritual y corporalmente. Así el lector litúrgico se debe entregar al texto — sin hacer teatro —, dándole su propia vida, para servicio de la comunidad. Entonces el texto vuelve a vivir y a comunicar una vida superior al lector y a los oyentes «para que atendiendo a la Escritura, os salvéis a vosotros y al que lee entre vosotros» (*Secunda* CLEMENTIS).

La asamblea debe ser verdadera oyente. Durante un tiempo en que las lecturas litúrgicas eran ininteligibles para el pueblo, la lectura simultánea y multiplicada del misal personal era la mejor solución. Al ser restaurada la verdadera proclamación, las cosas cambian. Supongamos un libro de enorme éxito: todos los miembros presentes de este club inglés, hundidos en sus abismales sillones, están leyendo el mismo libro: no podemos decir que hagan una lectura comunitaria, sino que accidental y externamente coinciden en una misma lectura. Algo semejante sucedería en la liturgia, si los asistentes prescindieran de la lectura oficial, para leer por su cuenta los misales. No; tiene que haber un público unido, una unión en la palabra. Palabra única y múltiple que se reparte a todos y une a todos, haciendo a todos partícipes de una misma vida. Así podrá desembocar esta etapa, de espectadores atentos, en la siguiente, en la que todos representan y actúan, cantando a una voz un mismo himno, rezando una misma oración (*Constitución Litúrgica*, n.º 33).

Esa oración común de los fieles será en algunos casos palabra inspirada: por ejemplo, un salmo. Aquí la actualización se consuma precisamente en la recitación coral: el salmo plural sólo adquiere su plena actualidad cuando es recitado en común; recitado en particular sufre una adaptación y restricción válidas. La fuerza

salvífica de esta palabra inspirada es del orden de la oración: en ella ora de manera especialísima Cristo con nosotros, y esta oración es eficaz:

> «Cristo está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»[64].
>
> «Quien diga que este salmo [59.60] ha sido escrito para nosotros, no se equivoca. Por eso son nuestras las palabras de Dios, y de la Iglesia de Dios, como regalos enviados por Dios. Y se leen en cada asamblea como alimento espiritual suministrado por el Espíritu»[65].

Naturalmente, en la liturgia no se actualiza el texto en su forma purísima originaria, sino que recibe una nueva interpretación al ser recitado. Por la selección de textos, por su combinación; brevemente, por su inserción en un nuevo contexto vivo. El contexto no es una decoración ajena e intercambiable, sino que forma parte de la representación, afectando al sentido concreto de los textos. Y esto, en principio, no es deformación, sino parte de la condición del texto literario —mucho más inspirado—, que no se puede agotar en una representación ni en una traducción.

He dicho «en principio», porque no están excluidos por gracia celestial todos los errores o cualquier deformación. En lo sustancial sabemos que no hay deformación; en lo accidental, que puede ser bastante ancho, cada generación debe buscar la forma más exacta y más eficaz.

Homilía. Un segundo círculo de actualización, concéntrico a la lectura, y todavía en el mismo contexto, es la homilía litúrgica:

64. *Constitución litúrgica*, n.º 33.

65. Ἡμῖν οὖν γεγράφθαι τὸν ψαλμὸν εἰπών τις οὐκ ἄν ἁμάρτοι τῆς ἀληθείας. Διὸ καὶ ἡμέτερά ἐστι τὰ θεῖα λόγια καὶ τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ ὡς θεόπεμπτα δῶρα, καθ'ἕκαστον σύλλογον ὑπαναγινώσκεται, οἷόν τις τροφὴ ψυχῶν χορηγουμένη διὰ τοῦ πνεύματος (BASILIO, *In ps 59;* PG 29, 464).

«Por ser el sermón parte de la acción litúrgica, se indicará también en las rúbricas el lugar más apto, en cuanto lo permite la naturaleza del rito; cúmplase con la mayor fidelidad y exactitud el ministerio de la predicación. Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la liturgia, ya que es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, particularmente en la celebración litúrgica.»

«Se recomienda encarecidamente, como parte de la misma liturgia, la homilía, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana. Más aún, en las misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo nunca se omita, si no es por causa grave»[66].

La homilía parte del texto sagrado, para explicar los misterios de la fe y las normas de vida cristiana. Durante siglos la homilía ha sido un espacio vital de la teología, la moral cristiana, la ascética. Más que de razones, trata de misterios; más que de ética, de vida cristiana. Hay trozos de la Sagrada Escritura que son homilías concentradas: el Deuteronomio es un buen ejemplo en el Antiguo Testamento, y muchas cartas de san Pablo en el Nuevo.

La homilía explica, es decir, despliega lo que está plegado y apretado, desentraña, saca a la luz y reparte los tesoros (EB 553.566). La homilía litúrgica es una expansión de la palabra inspirada: gana anchura, pierde concentración. No puedo afirmar que cuanto dice el sacerdote es palabra de Dios, en sentido estricto; sí puedo

---

66. «Locus aptior sermonis, utpote partis actionis liturgicae, prout ritus patitur, etiam in rubricis notetur; et fidelissime ac rite adimpleatur ministerium praedicationis. Haec vero imprimis ex fonte sacrae Scripturae et Liturgiae hauriatur, quasi annuntiatio mirabilium Dei in historia salutis seu Mysterio Christi, quod in nobis praesens semper adest et operatur, praesertim in celebrationibus liturgicis» (35,2).

«Homilia, qua per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae vitae christianae exponuntur, ut pars ipsius liturgiae valde commendatur; quinimmo in Missis quae diebus dominicis et festis de praecepto concurrente populo celebrantur, ne omittatur, nisi gravi de causa» (52).

decir que participa de la palabra de Dios. Por lo tanto, la verdadera homilía participa también de la verdad y de la fuerza de dicha palabra. Es otra manera de actualizar dicha energía.

Existe una variante, que no es homilía en sentido propio, y que puede tener una función importante: explicación como introducción a la lectura. La homilía propia supone que se ha entendido el texto, y saca partido de esta primera intelección. La introducción supone que apenas se entiende el texto, y prepara a los oyentes para escucharlo debidamente. Notemos que algunas obras de teatro o de música ofrecen al oyente semejantes introducciones a la audición provechosa.

En la coyuntura presente de la Iglesia en algunos países, cuando el pueblo cristiano se encuentra alejado de la palabra inspirada, hará falta esa repetida introducción al lenguaje bíblico, al estilo bíblico, al mundo bíblico. Esta introducción termina lógicamente en la lectura, y podría ocupar un puesto importante en liturgias de la palabra. Así se realiza un movimiento dialéctico de penetración que podemos describir en dos fórmulas: *a)* introducción-lectura-comentario; *b)* lectura-homilía-lectura. La forma litúrgica propia es proclamación-homilía. Circunstancias particulares podrán exigir formas complementarias provisorias, hasta llegar a la fórmula tradicional.

Liturgias bíblicas. En un contexto todavía litúrgico, pero sólo mediatamente referido al sacrificio, la palabra inspirada se actualiza en las liturgias bíblicas:

> «Foméntense las celebraciones sagradas de la palabra de Dios en las vísperas de las fiestas más solemnes, en algunas ferias de adviento y cuaresma, y los domingos y días festivos, sobre todo, en los lugares donde no haya sacerdote; en cuyo caso, debe dirigir la celebración un diácono u otro delegado por el obispo»[67].

---

67. «Foveatur sacra Verbi Dei celebratio in solemniorum festorum pervigiliis, in aliquibus feriis Adventus et Quadragesimae, atque in dominicis et diebus festis, maxime in locis quae sacerdote carent: quo in casu celebrationem diaconus vel alius ab Episcopo delegatus dirigat» (n.º 35, 4).

Por ser liturgia, y de la palabra, necesariamente está referida al centro, que es el sacrificio eucarístico, y así forma otro círculo concéntrico de actualización. Por tener como objeto específico la Palabra, puede emplear recursos particulares de lectura, recitación o representación; deja sitio para la introducción y el comentario, para la lectura repetida y el tiempo intermedio de contemplación, etc. Esta mayor libertad en el modo de actualizar la palabra puede tener ventajas didácticas y vitales; pero de ello no se sigue que ocupe el puesto ideal y máximo en la vida cristiana. En cuanto actualiza la palabra, y hace participar de ella, también actualiza la fuerza salvífica de la Palabra: también en ella Cristo habla a su pueblo, como en la bendición eucarística Cristo bendice realmente a su pueblo.

En otro círculo concéntrico se encuentra el resto de la predicación hecha en nombre de la Iglesia. Y también ésta debe participar de la palabra inspirada. Toda predicación cristiana tiene como objeto el misterio de Cristo, o sea la revelación; y la revelación se contiene en la Sagrada Escritura. La predicación debe derivar de la Escritura: primero en la doctrina que explica, segundo en el lenguaje que emplea, tercero en la fuerza que despliega.

Poner la retórica al servicio de la predicación, puede ser cristiano y lo hicieron muchos padres; usar de la elocuencia para preparar la conversión, puede corresponder a una *praeparatio fidei*. Pero la fuerza de la predicación cristiana no reside específicamente en el poder de la persuación, sino en el contacto con la palabra inspirada [68].

Todavía hay quien concibe la virtud de la predicación como simple elocuencia: con preparación artillera de argumentos, forzamos la rendición de la voluntad libre, y abiertas las puertas de la libertad, Dios introduce inmediatamente su gracia. Es decir, la función del sermón es estrictamente humana: es una batalla de persuasión, que prepara a la gracia, sin pertenecer estrictamente a la esfera de la gracia. Esto es posible, pero no específicamente cristiano. Cuando la predicación deriva realmente de la palabra de Dios y la prolonga, entonces ella misma es instrumento de gracia, porque actualiza la virtud salvífica de la palabra inspirada. En este

68. P. DUPLOYÉ, *Rhétorique et Parole de Dieu*, París 1955.

sentido, sólo en éste, la elocuencia y retórica bien entendidas pueden convertirse en prolongación de la palabra de Cristo [69].

Lectura. Véase la obra clásica de C. CHARLIER, *Lectura cristiana de la Biblia,* ELE, Barcelona 1956.

Orientaciones prácticas para la lectura abundan hoy en diversas lenguas, por ejemplo: cómo dividir la Biblia en un ciclo anual o de varios años; lectura en familia; libros selectos de la Biblia con notas cursivas (la Biblia paso a paso); lecturas para diversas edades, clases, cultura, etc. De ello informa P. NOBER en su *Elenco suplementario:* el más reciente, 44 (1963) II, 6c.

Hay otro círculo que he reservado para el final, sin considerarlo extremo o último: la lectura privada de la Sagrada Escritura. Privada no quiere decir independiente, sino que se refiere al modo no comunitario y más personal de la lectura. No es del todo privada, porque el cristiano recibe la Sagrada Escritura de la Iglesia, no precisamente de su librero (sería una hermosa ceremonia litúrgica la entrega del libro sagrado al padre de familia o al cristiano particular). Este hecho fundamental convierte toda lectura devota de la Biblia en acción cristiana y, por tanto, eclesiástica y comunitaria.

Pero aquí me refiero al hecho de retirarme en mi habitación, recogerme en una iglesia, y leer para mí una página de la Escritura. También ahí, en lo escondido, se actualiza la palabra inspirada, vuelve a existir, de nuevo habla Dios, y me alcanza con su palabra para salvarme: «Hablando, así nos busca» (AGUSTÍN).

El buen cristiano vive inserto en Cristo, y el Espíritu Santo habita activamente en él. Cuando el cristiano lee con buena voluntad la palabra del Espíritu, no pensemos que el Espíritu inspirador se ausente o mire inactivo al devoto lector. El cristiano de buena voluntad no está excluyendo de su lectura la enseñanza de la Iglesia, sino que se acerca a la lectura del libro sagrado con su fe cristiana, con su formación cristiana, con su vida cristiana; posee en su vida una disposición y una connaturalidad para entender la palabra de Dios. Esto no le dispensa de una formación diligente, del estudio para profundizar, de la modestia para consultar; con todo, es una garantía.

---

69. G. SÖHNGEN, *Analogie und Metapher,* p. 125-129.

Sería fácil multiplicar textos de santos padres recomendando esta lectura:

> «Como tienes el consuelo de la Sagrada Escritura, no tendrás necesidad de mí ni de nadie para apreciar lo justo, pues te basta con poseer el consejo del Espíritu Santo, y su guía para el bien» [70].
>
> «Ésta es la calamidad: pensáis que la lectura de la Escritura es sólo para los monjes, siendo así que a vosotros os hace más falta» [71].
>
> «Por eso os exhorto a no pasar de corrida lo que contiene la Sagrada Escritura, sino a leerlo con atención. Así sacaréis fruto de ella, y algún día podréis recibir a cambio la virtud acepta a Dios» [72].
>
> «Imitemos a éstos: liberados ya de la tormenta pasada, del estruendo y del oleaje, guiemos nuestra alma a la lectura de la Escritura, como a un puerto resguardado. Pues es un puerto no agitado por las olas, es un muro infranqueable, una torre que no tiembla, gloria que nadie roba, arma que no falla, serenidad inmarcesible, placer continuo, y cuanto bueno se puede pensar está reunido en la Sagrada Escritura» [73].

---

70. Ἔχουσα δὲ τὴν ἐκ τῶν θείων γραφῶν παράκλησιν οὔτε ἡμῶν οὔτε ἄλλου τινὸς δεηθήσῃ πρὸς τὸ τὰ δέοντα συνορᾶν, αὐτάρκη τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔχουσα συμβουλίαν καὶ ὁδηγίαν πρὸς τὸ συμφέρον (BASILIO, *Carta 283;* PG 32, 1019).

71. Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πάντα ἐλυμήνατο ὅτι ἐκείνοις μόνοις νομίζετε προσήκειν τὴν ἀνάγνωσιν τῶν θείων γραφῶν, πολλῷ πλέον ἐκείνων ὑμεῖς δεόμενοι. Τοῖς γὰρ ἐν μέσῳ στρεφομένοις καὶ καθ'ἑκάστην ἡμέραν τραύματα δεχομένοις τούτοις μάλιστα δεῖ φαρμάκων. Ὥστε τοῦ μὴ ἀναγινώσκειν πολλῷ χεῖρον τὸ καὶ περιττὸν εἶναι τὸ πρᾶγμα νομίζειν. Ταῦτα γὰρ σατανικῆς μελέτης τὰ ῥήματα (CRISÓSTOMO, *In Mt*, homilía 2; PG 57, 30; BAC 141, 36).

72. Διὸ παρακαλῶ μὴ ἁπλῶς ἐπερχώμεθα τὰ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς κείμενα, ἀλλὰ μετὰ προσοχῆς ἀναγινώσκωμεν τὰ ἐγκείμενα, ἵνα τὴν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν καρπούμενοι ὀψὲ γοῦν ποτε τῆς κατὰ θεὸν ἀρετῆς ἀντιλάβεσθαι δυνηθῶμεν (CRISÓSTOMO, *In Gen 5,* homilía 21; PG 53, 183).

73. Τούτους δὴ καὶ ἡμεῖς μιμησώμεθα, καὶ τῆς πρώην γενομένης ταραχῆς ἀπαλλαγέντες καὶ τοῦ θορύβου καὶ τῶν κυμάτων, ὥσπερ εἴς τινα λιμένα εὔδιον τῶν γραφῶν τὴν ἀνάγνωσιν τὴν ψυχὴν τὴν ἡμετέραν ὁρμίσωμεν. Καὶ γὰρ λιμήν ἐστιν ἀκύμαντος, καὶ τεῖχος ἀῤῥαγὲς, καὶ πύργος ἄσειστος, καὶ δόξα ἀναφαίρετος, καὶ ὅπλον ἄτροπον, καὶ εὐθυμία ἀμάραντος, καὶ ἡδονὴ διηνεκής, καὶ πάντα ὅσα ἂν εἴποί τις καλὰ, τῶν θείων γραφῶν ἡ συνουσία (BASILIO, *In Ps 48;* PG 55, 513).

En todos los casos indicados, lectura litúrgica, homilía, predicación, lectura privada, se abre un último círculo de resonancia, que es la meditación. Toda la palabra humana posee o crea este espacio elástico de resonancia en el interior del espíritu: «tengo que pensarlo despacio»; una palabra se nos quedó grabada, un poema nos impone un silencio al final. «Conferir en el corazón» es conceder una tranquila resonancia a la palabra: para que se vuelva en extremo penetrante, y pueda alcanzar la medula, y empape hasta lo hondo del alma. Una música se nos ha quedado dentro, retorna, sintetiza los motivos que nos han impresionado, prolonga su dulzura o renueva su insistencia: al terminar de escuchar o interpretar ciertas obras musicales no queremos seguir escuchando otras, sino que buscamos el recogimiento.

> «Pues aunque la frase es breve, su sentido es grande... y a veces basta una palabra tomada de allí como alimento para todo el camino de la vida» [74].

Toda esta resonancia no es repetición estricta de la palabra, pero es parte de su actualización.

Hagamos en nuestro espíritu un espacio donde resuene la palabra de Dios: que, al resonar, nos tocará con su gracia. Y que al resonar esa palabra, el espacio de nuestro espíritu se ensanche para recibir mayor resonancia. En ese espacio interior está Dios presente en su palabra. Y entonces nuestro espíritu toma otra palabra de Dios, para responderle, en forma de himno y de oración; y otra vez la deja resonar internamente, para que esa palabra, ahora nuestra, toque a Dios en el espacio interior. Así continúa el diálogo, la unión con Dios, que es gracia y salvación; la unión personal en una palabra, que es verdaderamente divina y humana. Dios, hablando en lengua humana, al modo humano, nos ha buscado y nos ha encontrado; y, al encontrarnos Dios, nosotros le hemos encontrado, en el misterio de su Palabra.

---

74. Εἰ γὰρ καὶ βραχεία ἡ ῥῆσις, ἀλλὰ πολλὴ ἡ δύναμις ... Ἡ δὲ τοῦ πνεύματος' χάρις ... διὰ μικρῶν ῥημάτων πᾶσι τοῖς προσέχουσι φιλοσοφίαν ἐντίθησι. Καὶ ἀρκεῖ ῥῆμα πολλάκις ἓν λαβόντας ἐντεῦθεν πάσης τῆς ζωῆς ἔχειν ἐφόδιον (CRISÓSTOMO, *De statuis*, homilía 1; PG 49, 18).

Apéndice

SÍNTESIS DEL TRATADO SISTEMÁTICO DE CHRISTIAN PESCH

De inspiratione Sacrae Scripturae

PARTE II: TRATADO DOGMÁTICO.

I. Existencia de la inspiración 363. II. Esencia de la inspiración 365. III. Extensión de la inspiración 369. IV. Sobre la inerrancia de la Sagrada Escritura 373. V. Acerca del sentido de la Sagrada Escritura 377. VI. Acerca de la claridad y suficiencia de la Sagrada Escritura 377. VII. Criterios de inspiración 378.

Capítulo i. *Existencia de la inspiración.*

Artículo i. Testimonios de la Escritura: 1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

i, 1 Ley: Dt 34,10; Num 12,6ss.

Salmista (David): 4Re 23,1; Ps 45,2.

Profetas: La palabra profeta incluye la noción del hombre que es movido por Dios a hablar y que habla al pueblo en nombre de Dios y no en nombre propio: Ex 7,1; Ex 4,15.16; Ier 15,19; 1,9; 3Re 2,27; 9,6; Os 9,7.

Los profetas, para que puedan ser legados de Dios ante los hombres, reciben en el entendimiento y en la voluntad la moción divina, por la cual se convierten en instrumentos vivos de Dios: 3Re 10,10; 19,20; 2Cr 20,14; Ez 3,12; 2Cr 24,10; Zac 7,12. Con frecuencia se los llama videntes a causa de sus conocimientos más profundos: 3Re 3,1; 9,11.18.19; Is 29,20; 30,10.

Moción de la voluntad: Is 6,9; Ier 1,7.

No querer aceptar la palabra de los profetas equivale a rebelarse contra Dios: Ier 7,25; Ez 3,7; Zac 7,13.

Los profetas, cuando reciben el influjo divino, no necesariamente quedan privados del uso de los sentidos externos ni mucho menos del uso de la razón: Ex 4,10; Ier 1,6; Io 1,3; 3Re 19,4.10.14. Verdaderos y falsos profetas: 4Re 9,11; Ier 29,26; Os 9,7; Soph 3,4. Casos especiales: Ez 2,1; Dan 10,4; Num 22ss.

Algunas veces Dios ordena a los profetas que escriban: Ex 17,14; 34,27; Is 34,16; 8,1; 30,8; Hab 2,2.3; Dan 8,26; 12,4; Ier 36.

I, 2 En el Nuevo Testamento, los libros sagrados del Antiguo Testamento son considerados como libros proféticos: Mt 1,22; 2,5.15.17.23; Lc 24,44.

Existía una colección de libros sagrados llamada Escritura: Io 2,22; 10,35; Gal 3,22; Io 5,39; 7,42; 1Pe 2,6; R 3,10.

Ésta se divide en ley, profetas, salmos: Lc 24,44; Mt 5,17; Io 10,34; 12,34; 1C 14,21. No solamente la colección, sino también algunos pasajes particulares se designan como Escritura: Io 19,36; Mc 12,10; Lc 4,21; Act 8,35; 2Pe 3,16.

A la Sagrada Escritura se le concede suma autoridad: Mt 4,4; Io 10,34; Act 15,15; R 1,17; 1Pe 2,6. También a los textos en particular: Gal 3,16; Hb 8,8.13; Io 10,35; Act 1,16; Lc 24,24; Mt 5,18.

La razón de la autoridad es que Dios habla a través de los hagiógrafos como por los profetas: Mt 1,22; 2,15; Io 5,45; Mt 22,31.41.

Del mismo modo que Cristo hablan los apóstoles: Act 1,16; 2,30; Hb 4,4; 10,15; Gal 3,8.

La inspiración se enseña con palabras explícitas: 2Tim 3,14. 15.16; 2Pe 1,19.

Scholion 1. ¿Se puede probar la inspiración divina de la Escritura por su sentido típico? No se prueba, pero se confirma. Los tipos son tales en cuanto narrados.

Scholion 2. ¿Se puede probar por la Escritura la inspiración del Nuevo Testamento? No de todo el Nuevo Testamento.

Artículo II. Testimonios de la tradición: 1. Prácticos. 2. Teóricos.

II, 1 No se puede argüir por la simple palabra inspiración.

Los libros sagrados de la Escritura se leían y se explicaban en todas partes en la liturgia pública; los libros apócrifos se ponían en entredicho.

Los santos padres se dedicaban con sumo celo a encontrar y exponer a los otros el sentido de la Escritura.

Los gentiles, que habían conocido bien el honor en que se

tenían entre los cristianos los libros sagrados, estimaban un gran triunfo el conseguir que los cristianos entregasen los libros sagrados.

II, 2 Los padres suelen llamar a la Escritura «divina», por cuanto sus autores son profetas, por los cuales Dios habló a los hombres. La Escritura es la palabra de Dios, las cartas enviadas por Dios a los hombres a través de los profetas. Las Escrituras se dicen escritas por el Espíritu Santo.

Las Escrituras deben decirse inspiradas por Dios en cuanto Él mismo es verdadero y propio autor: concilios Florentino, Tridentino, Vaticano.

CAPÍTULO II. *Esencia de la inspiración.*

Art. I. Cosas que no hay que confundir con el dogma de la inspiración. *Art.* II. Autores divino y humanos. *Art.* III. Lo que no basta. *Art.* IV. Lo que no se requiere. *Art.* V. Influjo de Dios en el entendimiento. *Art.* VI. Influjo en la voluntad y en las facultades ejecutivas.

Artículo I. Cuáles cosas no hay que confundir con el dogma de la inspiración.

La cuestión acerca de los escritores humanos de cada uno de los libros sagrados no puede solucionarse desde la doctrina de la inspiración; ni a su vez depende de su solución saber si un libro debe decirse inspirado o no.

Tampoco puede dilucidarse desde el dogma de la inspiración la posibilidad de que un libro, que se presenta como *uno* en nuestro canon, haya sido compuesto por varios autores o recompuesto por algún redactor y aumentado con adiciones.

Ciertamente, ningún género literario se excluye de la inspiración. Mucho menos se refiere a esta cuestión el problema de la conservación del texto sagrado y de las versiones.

Únicamente hay que considerar aquel influjo inspirativo, por el cual Dios se convierte en autor de los libros sagrados. La inspiración personal pudo tener y tuvo diversas formas y

grados. Se trata de la inspiración por la cual todos los libros sagrados convienen entre sí y se diferencian de todos los demás libros. Es simplemente la inspiración para escribir. Esta cuestión dogmática de por sí se refiere a algûn concepto universal, y quiere definir aquello esencial, por lo que los libros sagrados, aun cuando son entre sí diversos, todos son inspirados.

Artículo II. Autores divino y humanos.

Algunos distinguen entre los escritores humanos y el autor divino.

Sin embargo, los escritores humanos son autores. Por esto prevaleció la costumbre de hablar del autor primario y de los autores secundarios.

Dios es la causa principal, mientras que el hagiógrafo es causa instrumental.

Cuestión: ¿Cómo puede el autor principal servirse de otros autores secundarios como instrumentos, de tal manera que él mismo permanezca verdadera y propiamente como autor principal?

Los hagiógrafos son instrumentos vivos y racionales.

Luego hay que recurrir a aquel influjo extraordinario sobrenatural, que se llama carismático.

Dios en su sabiduría y poder suele servirse de las criaturas de tal forma que no suprima su naturaleza y facultades, antes bien las aplica a la obra que quiere realizar. Dios se sirve de los hagiógrafos para escribir, en cuanto que en ellos hay facultades aptas para producir los libros, que Dios quiere. Dios eleva y mueve estas facultades.

Artículo III. Qué es lo que no basta para la inspiración.

No basta la preservación de error: contra Chrismann, Jahn, etc.

No basta la aprobación subsiguiente de la Iglesia. Ni siquiera Dios con su aprobación subsiguiente hace divinamente inspirados los libros, que fueron hechos con la sola actividad humana. Opinión de Lesio.

No basta el consejo divino, el mandato, la moción inicial para escribir, la dirección en la ejecución ni la sugerencia general de la materia.

Mucho menos basta aquella inspiración personal, de la que a menudo hablan los actuales protestantes, como de una cierta conmoción religiosa singular.

Artículo IV. Qué es lo que no se requiere para la inspiración.

La revelación propiamente dicha no pertenece al concepto formal de inspiración. Por otra parte los dichos del libro inspirado, por y en cuanto son afirmados por Dios, pueden creerse con fe divina. Se debe distinguir entre revelación en sentido amplio y la revelación propiamente dicha: entre la revelación hecha a los hagiógrafos mismos, y la revelación hecha a nosotros por Dios a través de los hagiógrafos. Ciertamente que los hagiógrafos no recibieron por divina revelación el conocimiento de todo lo que escribieron. Más aún, cuando se trataba de escribir lo que solamente se podía conocer por revelación sobrenatural, no necesariamente eran los mismos hagiógrafos quienes recibían esta revelación.

En qué sentido puede decirse que todo lo inspirado es revelado. Contra Bonaccorsi. Dios nos habla inmediatamente en la Sagrada Escritura, porque las palabras de la Escritura son locuciones inmediatas de Dios a nosotros; por tanto todo lo inspirado es revelado para nosotros.

Nada impide que el hombre sea inspirado para escribir aquellas cosas que ya conocía independientemente de todo influjo extraordinario divino, o incluso aquellas cosas conocidas ya por otros y quizá también escritas por ellos como obras puramente humanas.

Por lo que respecta a la misma inspiración subsiguiente, es necesaria la revelación.

No se requiere para la inspiración que el hombre escriba en éxtasis.

Ni se requiere que Dios predetermine al escritor para escribir de tal manera, que desaparezca la libertad humana.

Artículo V. Acerca del influjo de Dios en el entendimiento del hagiógrafo.

Quien ya tiene los conocimientos necesarios, cuando se decide a escribir un libro, debe hacer cuatro cosas: concebir en la

mente la idea del libro, considerar el modo de expresión, tener la voluntad de escribirlo, ejecutarlo. Estas cosas son distintas y separables entre sí. Algunos de los autores sagrados expresamente testimonian haber escrito sus libros de esta forma.

Para que Dios sea autor principal de un libro, debe hacer principalmente aquellas cosas por las cuales los hombres son autores. La idea del libro debió existir principalmente en la mente divina y de ella derivar a la mente humana. La idea divina es causa ejemplar del libro, el influjo de Dios en la mente del hombre pertenece al orden de la causa eficiente.

Esta acción es el *lumen iudicativum,* por el cual el hombre forma las sentencias para escribirlas en aquel mismo orden que Dios quiere.

Objeto de los juicios sobrenaturales: no precisamente los conocimientos, que el hombre ya poseía. Los juicios teoréticos, bien sean naturales o sobrenaturales por el objeto, son solamente prerrequisitos. Dios ilumina al escritor con la luz sobrenatural, para que éste en virtud de esta iluminación juzgue y escriba de tal modo, aquellas cosas, que y como Dios quiere que sean escritas.

Scholion 1. ¿Fueron los hagiógrafos conscientes de la inspiración? No siempre.

Scholion 2. El libro de los Macabeos ¿fue sacado de los libros de Jasón? Ciertamente.

Artículo VI. Acerca del influjo de Dios en la voluntad y facultades ejecutivas del hagiógrafo; acerca de la asistencia divina y de la consigna de los libros a la Iglesia.

Ya que Dios, como autor principal, quiere que el hombre se determine a escribir este libro, se requiere la correspondiente moción carismática de la voluntad.

En la voluntad del hagiógrafo hay que admitir un doble influjo de Dios: uno moral, de los precedentes juicios prácticos; y otro físico. Para que alguien sea el autor de un libro no se requiere que él lo escriba por sí mismo mediante la

operación física de escribir: 1Pe 5,12; R 16,22; 1C 16,21; 2Thes 2,2; Gal 6,11.

No se requiere el influjo carismático inmediato de Dios, es decir, el influjo físico sobre las facultades ejecutivas que realizan la acción material de la escritura, para que Dios sea autor y coescritor de los libros sagrados. Pero se requiere la asistencia divina.

Con esto aparece la diferencia entre la Sagrada Escritura y las definiciones conciliares o pontificias: las cuales poseen la asistencia sólo para proponer infaliblemente las cosas reveladas.

Dios, cuando inspiró los libros sagrados, intentó que estos libros se confiaran en nombre de Dios a la Iglesia como la palabra de Dios escrita y como fuente y regla de fe.

Conclusión. Definición y grados de la inspiración bíblica.

La inspiración bíblica es la iluminación carismática del entendimiento, la moción de la voluntad y la asistencia divina prestada al hagiógrafo para escribir todas y solas aquellas cosas que Dios quiere que se escriban en su nombre y que se confíen a la Iglesia.

La inspiración del hagiógrafo puede admitir grados: pues se trata de una moción finita.

En los mismos libros inspirados no deben admitirse grados de inspiración como si uno fuese más palabra de Dios que otro o tuviere mayor autoridad para postular la fe teológica.

Capítulo III. *Extensión de la inspiración.*

Art. I. A todas las cosas. *Art.* II. A cada una de ellas. *Art.* III. A las palabras materiales.

Artículo I. Acerca de la extensión de la inspiración a todas las cosas contenidas en la Escritura.

Sentencias limitantes: Newman, Holden.

Testimonios de la Escritura: 2Tim 3,16. Testimonios de los padres.

Los padres descubren con frecuencia sentidos muy elevados en las sentencias más insignificantes.

Artículo II. En qué sentido cada cosa de la Sagrada Escritura se dice palabra de Dios.

Lo que Dios afirma, sin duda es cierto; pero lo que Dios dice que otros afirman, no es necesariamente cierto.

Algunas veces se narran los dichos de los hombres, que claramente se aprueban o desaprueban, bien sea por Dios o por Cristo o por el hagiógrafo. Acerca de estas cosas tenemos el juicio infalible de Dios: Mt 16,16; Tit 1,12; Io 11,50; Act 17,28.

Si se elogia como verdadero algún discurso largo, ciertamente es verdadero lo que se intenta y se afirma en aquel discurso íntegro; pero no necesariamente son verdaderas todas y cada una de las cosas dichas en el discurso y que son indiferentes a la intención principal del mismo: Iob 42,7; 42,3; Act 6-7 (discurso de Esteban).

Por el hecho de que en la Sagrada Escritura se elogie a ciertos hombres por algún bien realizado o también por muchas hazañas distinguidas, no se deduce que todas las palabras de ellos fueron verdaderas: Ex 1,19-20; Iud 10,12. La aprobación puede darse también sin palabras explícitas: 2Mac 7,18ss.

De las palabras narradas históricamente hay que distinguir las palabras de las personas ideales, las cuales aparecen en escena según la intención del hagiógrafo para representar ciertas doctrinas u opiniones: Sap 2; 5,4.

La referencia bíblica a las palabras dichas por otros no confiere a aquéllas ninguna dignidad canónica, sin embargo respeta en ellas aquella dignidad de que gozaban por sí mismas independientemente de la redacción inspirada: 2Mac 1,15ss; 9,1ss; Io 9,31; Act 5,34.

Cuando se alegan palabras de los apóstoles desempeñando su función apostólica, se debe creer la doctrina de fe y costumbres contenida en ellas, no porque escribe un autor inspirado lo que los apóstoles dijeron, sino porque ellos recibieron de Cristo el don de la infalibilidad en el ejercicio

de su función apostólica: Act 20,25; 2Tim 4,20; Act 21,29. Lo que se dice de los apóstoles vale también en el caso de los profetas: 4Re 7,1.

Si los ángeles son enviados como delegados de Dios para anunciar algo a los hombres, sus palabras deben creerse con fe divina: Lc 1,20; Act 7,53; Gal 3,19.

Si el hagiógrafo propone una doctrina de fe y costumbres como tal, es Dios mismo quien propone esta doctrina: Gal 5,2; 2C 13,3; Eccl 12,12.

Dentro de los límites de aquellas cosas que según la ley divina son lícitas y libres al hombre, el hagiógrafo puede dar consejo tanto en lo temporal como en lo espiritual. Mediante la inspiración Dios testifica que este consejo es razonable: 1C 7,10.

En los libros históricos los hagiógrafos algunas veces narran lo que ellos mismos ya dijeron en otro tiempo. En virtud de la inspiración es cierto que el hagiógrafo había dicho estas cosas en otro tiempo; pero las palabras dichas en otro tiempo de ninguna manera se hacen divinas por el hecho de que sean escritas por un hagiógrafo: Ex 2.

Si el hagiógrafo habla de un modo indeterminado o dudoso, ciertamente no es que Dios dude o ignore, sino que se testifica la duda o quizá la ignorancia del hagiógrafo: 1C 1,14; Act 25,6; Io 2,6.

Con frecuencia los escritores sagrados expresan los afectos que experimentan mientras escriben: R 1,11; 2C 6,11; Gal 1,6; 3,1; 4,19; 5,12. Son palabras de Dios, por las cuales Dios no expresa sus afectos, sino solamente testifica los afectos que Pablo tuvo escribiendo bajo el influjo de la inspiración. Estos afectos fueron moralmente buenos.

Dificultad de las imprecaciones. Actúan la ley de Dios, contra los enemigos de Dios; con frecuencia son proféticas; invocan la sanción ya promulgada por Dios.

Algunas veces los hagiógrafos no solamente proponen una doctrina, sino que también la confirman con argumentos. Estos argumentos, puesto que son inspirados por Dios, no pueden ser falsos ni ineficaces. Ni se excluyen los argumentos *ad hominem:* 1C 15.

Los escritores del Nuevo Testamento a menudo arguyen con las palabras del Antiguo Testamento no según el texto original, sino según la versión de los LXX. No es argumento de Escritura.

Otra cosa es la acomodación de las palabras de la Escritura para significar algo que con estas palabras se expresa acertadamente, aun cuando las palabras en el contexto primitivo tengan otro sentido: R 10,18; 2C 8,14.

Conclusión. Cualesquiera cosas dichas por los hagiógrafos, son palabra de Dios en cuanto que Dios testifica la verdad y exactitud de cada cosa según el sentido que los hagiógrafos intentaron expresar.

Artículo III. Extensión de la inspiración a las palabras materiales de la Escritura.

Estado de la cuestión: La inspiración necesariamente hay que extenderla de alguna manera también a las mismas palabras. ¿Cómo? Debe distinguirse entre las palabras de la mente o formales, las palabras imaginativas, las palabras externas materiales. Se trata del influjo de Dios en las palabras de la imaginación: se pregunta en qué modo dependen del influjo carismático.

Sentencias: Dictado externo (protestantes, ortodoxos). Dictado interno: por el cual Dios excita cada una de las imágenes de cada palabra e impulsa a escribir. La iluminación sobrenatural se da para una acertada expresión de las cosas.

Argumentos: Ps 45,2: Ier 36,18; Mt 5,18. Fórmulas proféticas, «hablar las palabras de Dios». Algunas cartas de Pablo (Hb, C): ideas de Pablo, palabras y estilo del secretario.

Los hagiógrafos citan la Escritura con palabras bastante cambiadas, *ad sensum:* R 9,33.

Se encuentran dos variantes de un texto: 4Re 22 y Ps 18.

Variedades de estilo e imperfecciones: 2C 11,6; 2Mac 15.

Las palabras inspiradas habrían desaparecido: Mateo aramaico, corrupciones textuales, versiones... Los padres algunas veces distinguen las palabras y las sentencias.

Una explicación reciente: Dios de tal manera eleva y mueve

sobrenaturalmente al hombre, en cuanto es instrumento para escribir, que éste se determina libremente con todas sus perfecciones e imperfecciones; y ya que la inspiración consiste en esta elevación y moción, hay que decir que todas las cosas son inspiradas de la misma forma en que procedieron del autor-escritor sobrenaturalmente elevado e impulsado.

Sentencia de Pesch: Aunque psicológicamente es imposible que el juicio sobre las cosas que ha de escribir, formado por el escritor iluminado e impulsado carismáticamente a escribir, no influya en la misma ejecución material, no obstante no puede probarse con algún argumento sólido que todas y cada una de las palabras materiales de la Escritura sean determinadas por Dios carismáticamente; más aún, existen razones que persuaden de que no sucedió así.

Scholion. Sentencia de Agustín acerca de la especial majestad de la elocuencia bíblica.

CAPÍTULO IV. *Sobre la inerrancia de la Sagrada Escritura.*

Art. I. El hecho. *Art.* II. Exposiciones alegóricas de los padres. *Art.* III. Clases de verdad. *Art.* IV. Fenómenos físicos. *Art.* V. Historia. *Art.* VI. Mitos y leyendas. *Art.* VII. Opinión de los padres acerca de la historia. *Art.* VIII. Citas implícitas. *Art.* IX. Tradiciones populares.

Artículo I. La Sagrada Escritura está inmune de errores.

Por inerrancia de los libros sagrados se entiende aquella propiedad por la cual, cuanto se enseña en la Escritura, por esto mismo, es verdadero y excluye todo error.

Sentencias: Los antiguos están de acuerdo. Los protestantes la defendían. Los racionalistas la rechazan. Algunos católicos la restringen a lo religioso.

Argumentos: Io 10,35; Act 1,16; Lc 24,44; Mt 5,18. Padres, teólogos, pontífices.

Artículo II. ¿Acaso el argumento patrístico en favor de la inerrancia se debilita con las exposiciones alegóricas de los padres?

Objeción: Los santos padres no vieron nuestras dificultades, o si las vieron las rehuyeron con una explicación alegórica.
Respuesta: El principio de la inerrancia no lo establecieron inductivamente, sino dogmáticamente; este mismo principio lo sostenían quienes defendían tenazmente el sentido literal; con frecuencia explican metafóricamente; siempre suponen el sentido literal.

Artículo III. No todas las partes de la Escritura poseen la misma verdad.
Verdad moral o veracidad. Seudonimia.
Verdad lógica: conformidad de las cosas que los hagiógrafos sintieron y escribieron con la verdad objetiva. Verdad de la historia y de la parábola; también las narraciones ficticias pueden ser inspiradas. Verdad del cántico en la descripción o en la profecía: vaticinios condicionados.
Por tanto todos los dichos de la Escritura son verdaderos, pero con aquella verdad que conviene según su género a los libros históricos, proféticos, poéticos, didácticos.
No hay que confundir con esta cuestión la cuestión acerca de la historiografía crítica.
¿Pueden las palabras de la Escritura contener más verdad que la entendida y pretendida por los mismos hagiógrafos? Algunos dicen: Lo que el autor sagrado no quiso decir, tampoco Dios lo quiso decir. Pesch responde: Los hagiógrafos no siempre entendieron perfectamente todas las cosas que Dios quiso expresar con sus palabras. Testimonios de los autores acerca de esto: Agustín, Jerónimo, Tomás, Suárez, León XIII.

Conclusión. Con frecuencia subyace a las palabras de la Escritura un sentido más elevado que el que puede encontrarse con las reglas comunes de la interpretación, y los mismos hagiógrafos no siempre comprendieron en toda su amplitud el sentido de las palabras inspiradas.

Artículo IV. Relación de la verdad de la Escritura con las disciplinas físicas.

Dios dio la Escritura a los hombres para promover en ellos el camino de la salvación, no para comunicarles instituciones seculares: 2Tim 3,16-17.

Hay que distinguir: *revelata per se* (misterios) y *revelata per accidens* (historia). Todo lo revelado y como es revelado es palabra de Dios, a la que no se puede negar la fe. Los *revelata per accidens* pueden corromperse (números). Existe una tensión entre el teólogo y el físico a causa del común objeto. Agustín, Tomás, León XIII.

No es posible ninguna contradicción. Hay que tener en cuenta el modo de hablar común o del pueblo, según las apariencias.

Artículo V. Diferencias entre lo físico y lo histórico.

La historia en cuanto tal o narra los hechos o es falsa. Mas el narrador puede proponer hechos ficticios o citar cosas de otros.

1. La física popular enuncia las cosas conocidas por todos; no así la historia.
2. La naturaleza *per se* no pertenece a la salvación, la historia de la salvación ciertamente pertenece a ella.
3. Muchos hechos históricos han sido revelados y hay que creerlos: símbolo de fe.

Discusiones acerca de la «historia según las apariencias».

La historia sagrada es relativamente verdadera en cuanto a la extensión, en cuanto que no narra todas las cosas conocidas por los hagiógrafos y por otros: Io 21,25. Relativamente verdadera en cuanto al modo, pues emplea locuciones indeterminadas o sumarias. Relativamente verdadera en cuanto a la intención, pues el autor intenta referir sólo las cosas que encuentra en las fuentes.

La sustancia de la historia sagrada es verdadera; el modo de describir las cosas históricas es el habitual a los antiguos, no el que acostumbran hoy día los modernos.

Artículo VI. ¿Hay en los libros de la Escritura mitos y leyendas?

Pesch entiende (prescindiendo de los nombres) la narración, que bajo la forma de historia narra cosas sustancialmente falsas. Esencialmente difiere de la alegoría histórica, la cual finge una narración con ideas abstractas. Textos de los padres.

Artículo VII. ¿Enseñaron ciertos padres que algunas narraciones históricas de la Escritura no siempre son verdaderamente históricas?

Textos y discusión.

Artículo VIII. Acerca de las citas implícitas de los hagiógrafos.

Verdad de la cita y verdad de la cosa citada.

Explícitas: Neh 7,4ss; Ier 28,2ss (reprobando); Tit 1,12s (aprobando).

Implícitas: 2C 5,9; 8,8; 4Re 24,9 con 1C 21,5; Gen 46,21 con 1C 7,6; 1C 2,3 con 4,1; 1C 8,29 con 9,35; Esdr 2 con Neh 7; 1Mac 3,39 con 2Mac 8,9.

Algunas veces se debe recurrir más bien a la corrupción de los números.

Algunas citas ciertamente existen, otras hay que suponerlas no arbitrariamente, pero tampoco hay que reducir todo el Antiguo Testamento a citas.

Las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento desde los LXX. Algunos estiman la versión de los LXX como inspirada. Cuando el sentido es idéntico no ofrece ninguna dificultad; la cuestión se pone cuando el sentido difiere.

Artículo IX. Acerca de las tradiciones populares.

Se trasmiten verbalmente, no canónicamente; también la tradición religiosa e incluso las cosas reveladas.

Nada impide que digamos que entre las fuentes, de las que se sirvieron los autores sagrados del Antiguo Testamento, haya también tradiciones populares.

En la tradición popular la verdad se conserva y se propaga de forma distinta a como se haría en los escritos elaborados según los preceptos del arte literario: poética y concretamente, con proverbios y metáforas, según la apariencia y opiniones; y poco a poco se van mezclando cosas falsas a las verdaderas.

El autor sagrado pudo tomar de estas tradiciones las cosas verdaderas, y retener el modo popular; pero no pudo retener las cosas falsas sin reprobarlas.

CAPÍTULO V. *Acerca del sentido de la Sagrada Escritura:* I. Literal. II. Típico.

CAPÍTULO VI. *Acerca de la claridad y suficiencia de la Sagrada Escritura.*

Artículo I. Sobre la claridad de la Escritura.

La sentencia de los protestantes acerca de la claridad de la Escritura, como norma.

Algunos dichos de la Escritura son claros, otros oscuros.

Toda la Escritura, si se toma como un libro, debe decirse más bien oscura y difícil que clara y fácil: la distancia cultural, las circunstancias a menudo desconocidas, los misterios, la corrupción del texto.

Por qué el Espíritu Santo quiso que sus libros resultasen oscuros: condición histórica, variedad de los hombres; exige la cooperación y estudio del lector.

Artículo II. Sobre la suficiencia de la Sagrada Escritura.

Sentencia de los protestantes.

No es suficiente para probar su autoridad.

Es insuficiente para probar que su conservación es incorrupta.

Es insuficiente por razón de aquellos a quienes debe enseñarse: muchos no saben leer o desconocen las lenguas.

A priori, resulta improbable que Dios diese a los hombres un libro y que impusiese a todos la obligación de leer este libro, y además que de este libro tuvieran que derivarse todas las cosas necesarias para la salvación.

Cristo proveyó de un modo mejor a la conservación de la verdad revelada: Mt 28,18; Mc 16,16.20; 2Tim 1,13.14; 2,2; Tit 1,5.7.9. Doctrina de los padres.

Cristo instituyó la tradición oral como el medio principal y universal para conservar y propagar la doctrina revelada.

La Escritura depende de la tradición en cuanto que su genuinidad se conoce por la tradición. Los libros del Nuevo Testamento testifican el magisterio infalible instituido por Cristo.

La Escritura, en cuanto testifica que el magisterio vivo fue instituido por Cristo y que de él se debe aprender toda verdad, puede llamarse justamente suficiente para enseñarnos el camino de la salvación.

La Escritura depende de la Iglesia en cuanto que la inspiración de toda la Escritura solamente puede conocerse con certeza por el magisterio infalible.

La Escritura es regla de fe, de la que la Iglesia no puede separarse.

La Escritura fue dada por Dios también al magisterio eclesiástico para que de ella aprenda lo que ha de enseñar a doctos e indoctos. Sin embargo, en cuanto Dios quiso proveer mediante la Escritura a las necesidades de la Iglesia docente, no cabe duda de que la Escritura es suficiente para cumplir este fin intentado por Dios.

La Escritura es suficiente para demostrar aquellos dogmas que se contienen en el símbolo y que se proponen a todos indistintamente para ser creídos.

La Escritura es suficiente para componer muchas controversias con aquellos herejes que reconocen con los católicos los libros sagrados como inspirados.

La Escritura no basta por sí misma para ser expuesta rectamente por todos.

La Iglesia no confiere la dignidad a la Sagrada Escritura, sino que la reconoce y afirma.

La Iglesia no somete la Escritura a sí misma, sino que la interpreta.

La Escritura sobresale puesto que es formalmente la palabra de Dios.

CAPÍTULO VII. *Criterios de inspiración.*

Art. I. Criterio universal: tradición. *Art.* II. Criterios internos. *Art.* III. Testimonio de la Escritura sobre sí misma. *Art.* IV. Apostolicidad.

Artículo I. El criterio universal de la inspiración es la tradición. Testimonios de la tradición.

Ex natura rei: ya que es operación de Dios, no perceptible inmediatamente.
¿Son inspirados sólo los libros incluidos en el canon?
¿Qué hay que decir de ciertos libros, que ya existían en tiempo de los apóstoles y que se tenían por algunos como inspirados, y que sin embargo no fueron admitidos en el canon?
¿Es posible que algunos libros inspirados hayan desaparecido? 1C 5,9; Cl 4,6.

Artículo II. ¿Cuáles son los criterios internos válidos para establecer la inspiración?
Según los protestantes: antigüedad, majestad, eficacia, impugnaciones, milagros.
Los criterios internos no bastan; pero valen para recomendar la Escritura.
Criterios negativos: Se aplican con mayor dificultad a la Escritura.
Criterios positivos: unidad, inerrancia. Valen pero no convencen. Vaticinios cumplidos. Se habla con autoridad. Sobre el gusto interno.

Artículo III. Valor del testimonio de la Escritura sobre su inspiración.
Una vez establecido canónicamente el canon hebraico, el testimonio del Nuevo Testamento vale para el Antiguo Testamento; también vale la colección de citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Pero no hay ninguna cita de los libros: Rut, Esdr, Neh, Est, Can, Abd, Nah, Soph, Eccl.
El testimonio del Nuevo Testamento no es criterio suficiente y universal en favor de la inspiración de todo el Antiguo Testamento; mucho menos del mismo Nuevo Testamento.

Artículo IV. ¿Es la apostolicidad criterio de inspiración?
Es un criterio negativo por razón del tiempo.
Sentencias. Testimonios de la tradición. Controversias.

ÍNDICE DE AUTORES

Agustín, san 22 36 55 56 57 61 62 71 76 94 102 103 110 225 289 300 357
Aland, K. 201
Alano de Insulis 24
Albright, W.F. 220
Aldridge, J.W. 170
Aleixandre, V. 204
Alejandro de Hales 92
Alonso, A. 34
Alonso, D. 147 184 231-233 236 240
Alonso Schökel, L. 18 30 85 90 97 107 136 144 158 190 193 222 234 248 262 296 315 320
Alt, A. 144
Allgeier, A. 257
Allen, W. 68 170
Ambrosio, san 41 45 102 342
Antoine, G. 232
Apollinaire, G. 219
Aristóteles 318
Arnold, F.X. 323
Arrowsmith, W. 260
Astete 315
Asting, R. 293
Atenágoras 53
Austin, J. 325
Auvray, P. 253 256
Bach, J.S. 247
Bacon, R. 157
Balthasar, H.U. von 107 115
Baltzer, Kl. 145
Báñez, D. 62
Barthel, P. 23
Barthélemy, D. 254
Bartolo, S. di 300
Basilio, san 130 353 358
Baumgartner, W. 86
Bea, A. 45 52 61 72 75s 231
Beauchamp, P. 81
Beaupère, R. 306
Bellarmino 311 312
Bellet, P. 48
Benedicto xv 253 300
Benoit, P. 18 48 59 137 166-168 199 207 213s 223 253-256 289 294 301
Bergson, H. 154
Bertram, G. 197
Betz, J. 323
Beumer, J. 306 311
Biemer, G. 306
Billot, L. 283
Billuart, C.R. 63
Blake 148
Block, H.M. 170
Bopp, L. 111 340

Bos, Ch. du 148 234 274
Bram, J. 202
Brunner, A. 50
Büchner, K. 111
Buenaventura, san 22 24 92
Buffon 232
Bühler, K 121
Bultmann, R. 197

Calderón 70 172 232 235 240 247
Calmet 168
Cano, Melchor 257-259 315 318
Cantera, F. 253
Carroll, J.B. 218
Ceñal, R. 121
Cervantes 69s 85
Cipriani 299
Cirilo Alejandrino 77 341
Cirilo de Jerusalén 45 77 285
Claussen, L. 111
Clemente Alejandrino 77 229 341
Clemente Romano 341 352
Cocteau 232
Collingwood 172
Congar, Y. 306 309 311
Coppens, J. 299
Cowley, M. 170
Crehan, J.H. 48
Crets 168
Criado, R. 329
Croce, B. 261
Cross, F.M. 220
Curtius, E.R. 24 27 61 93 118 170

Chappell, V.C. 151
Charlier, C. 357
Charlier, L. 43

Dámaso, san 252
Daniel, S. 254
Daniélou, J. 312 350
Dante 27
Dausch, P. 212
Deissler, A. 111
Denzinger-Schönmetzer 67 72 124 126 312
Desroches, A. 75 166-168 169
Devreesse, R. 57 89
Dewailly, L.M. 111
Dibelius, M. 197
Diego, Gerardo 169
Diego, J.R. de 307
Domin, H. 246
Dostoyevski 69 70 275
Drey, J.B. 212 222
Dreyer 32
Driedo 311
Dubarle, A.M. 86 195
Dulles, A. 19
Duployé, P. 356
Durkheim 197

Eastmann, M. 156
Edelby 18 223
Efrén, san 342
Eilers, E. 22
Eisenstein, S. 32
Eissfeldt, O. 90 92
Eliade, M. 23
Eliot, T.S. 152
Empson, W. 149
Erlich, V. 271
Eusebio Cesariense 258

Fabbi, F. 39
Feuillet, A. 306
Flaubert 70
Fohrer, G. 81
Forcellini 113
Forderer, M. 201
Forster, E.M. 71
Franzelin 60 168

Freedman, D.N. 220
Fries, H. 19 34 125 132 325 346
Fritzsche, H.G. 133
Fuchs, E. 107

Gadamer, H.G. 114 143 231 245
Garnier 46
Geiselmann, J.R. 135 244 306 308 310 311
Gerhard, J. 63
Gerken, A. 22
Gerstenberger, E. 144
Ghiselin, B. 170
Giblet, J. 111
Giblin, C.A. 255
Goethe 288
Gögler, R. 34 43 96 110 285
Góngora 155 204
González Morfín, A. 332
Grasso, D. 111
Green, G. 31
Gregorio Magno 54 61 62 127 277
Grelot, P. 34 52 58 167 186 214-216 223 254 256
Grillmeier, A. 299 315
Grimm 218
Grimmelshausen 288
Guardini, R. 19 25 50 51 267 268
Gunkel 197

Hänsli, E. 350
Hatzfeld, H. 117 142 242
Hegel 240
Heidegger, M. 293
Heiler, Fr. 132
Herder 196
Hilario Pictaviense 126
Hill, A.A. 139
Hipólito 44 54 285
Hjelmslev, L. 113
Hofmannsthal, H. 288
Hölscher, G. 90
Holstein, H. 306 311
Höpfl - Gut 283
Horacio 169
Hugo Victorino 308
Humboldt, W. 111 114 196
Humphrey, R. 131
Hyman, S.E. 231

Ignacio, san 48 125
Ingarden, R. 231
Ireland, G.W. 232
Ireneo, san 76 229 285
Ischreyt, H. 151
Isidoro, san 62 78

Jacobo, R. 298
Jakobson, R. 122 123 131 132 147
James, H. 243
Jerónimo, san 54 61 62 126 140 252
Jespersen, O. 113 217
Jiménez, Juan Ramón 172 222 235
Juan Crisóstomo 38 39 65 75 97 126 263 326 342 358 359
Juan de la Cruz, san 171 183-184 232-233
Juan XXIII 99
Jungmann, J. 312
Justino, san 68 76

Kainz, Fr. 36 113 117 121 131 140 143 202 216 255 256
Kant 155
Kayser, W. 187 274 288
Keats 172
Knox, R. 261
Koch, Kl. 219
Krings, H. 34 134
Kuhn 310
Küng, H. 16
Kuss, O. 128 320

Labriolle, P. de 60
Lagrange, M.J. 128 168
Lang, A. 315 318
Lapide, C. 64
Lapointe, R. 286
Lasso 247
Latourelle, R. 19 23 111 124
Lavelle, L. 216 245
Lennerz, H. 306 309
Lenormant 300
Lerner, L. 147 234 269 272
León XIII 153 164 179
Léon-Dufour, X. 188
Léonard, A. 107 111
Lersch, Ph. 114
Lessio 64
Levesque 168
Levie, J. 34
Lindblom, J. 81
Lohfink, N. 49 144 145 190 299 302
Lonergan, B. 318
Lope de Vega 171 172 232
Lord, A.B. 222
Loretz, O. 299
Löwith, K. 107
Lubac, H. de 24 43 237 310
Luis de Granada 27
Luis de León 171
Lusseau, H. 169
Lutero 252
Lützeler, H. 243
Lyonnet, S. 128

Machado, A. 171 180 275
Machado, M. 206
Maertens, T. 312
Malevez, L. 136
Malinowski, J. 140
Mallarmé 148 175
Mann, Th. 172
Manthey, Fr. 111
Maritain, J. 170 272
Marouzeau, J. 172
Martini 253
Maugham, W.S. 71
Maupassant 70
Mauriac 232
Maurois 170 205
May, R. 32
McCarthy, D.J. 195 199 201 208
McKenzie, J.L. 195 199-201
Melzer, Fr. 142 152
Merk-Bea 167
Merkelbach 168
Meyerhoff, H. 288-293
Möller 310
Montale 235
Montano 60
Moran, G. 307
Moretti, A. 298 301
Mortari, G. 59
Mounin, G. 260
Mouroux, P. 124
Mühlen, H. 16
Muilenburg, I. 261
Müller, D. 107
Müller-Schwefe, H.R. 107
Murillo, L. 289

Nácar, E. 253
Newman 300
Nida, E. 260
Noack, H. 23 136
Nober, P. 23 136 307 312 357
Norman, Ch. 170

Orígenes 77 97 189 252 285 310 350
Ortega y Gasset 147
Ortiz de Urbina 306

Paleólogo, Miguel 74
Pannenberg, W. 29

Pedersen, J. 197
Pépin, J. 23
Pesch, Chr. 87 48 53 59 64 93 137 168 175 192 210 230 278 301
Petisco 253
Petrarca 171 272
Petsch, R. 150
Pío XII 47 141 153 253 259 303 317
Pirandello 69 191
Platón 111 295
Porzig, W. 113 117
Potterie, de la 299
Poulet, G. 231
Pound, E. 152 271 274
Pudovkin 32

Quenstedt 64
Quevedo 204

Rad, G. von 29 32 146 158 181
Rahner, H. 111
Rahner, K. 75 195 199 207 210 311 315
Ratzinger, J. 111
Rengifo 219
Reventlow, G. von 82
Richards, I.A. 231 246
Richter, Jean Paul 288
Richter, W. 145
Rigaux, B. 306
Rilke 171s 233 272s 292
Ripalda 315
Robert, A. 103
Rosse, A. 254
Rousset, J. 232
Ruperto de Deutz 45

Salinger, H. 170
Salviano, san 321
Sapir, E. 113 147 261
Saporta, S. 139
Saussure, F. de 113
Scheffczyk, L. 107 112 323
Scheifler, J.R. 188
Schelkle, H. 43
Schick, Ed. 197
Schillebeeckx, E. 111 349
Schiller 172
Schilling, O. 349
Schleiermacher 195-196 199 207
Schlier, H. 107 335
Schloezer, B. 232 269
Schmaus, M. 306
Schmid, J. 252
Schmidt, K.L. 197
Schneemelcher, W. 107
Schönmetzer - Denzinger 67 72 124 126 312
Schreiner, J. 107
Schultze, B. 306
Seboek, Th.A. 139
Seeligman, I.L. 146
Segerstedt, T.T. 202
Semmelroth, O. 111 320 323
Serarius, N. 166
Shakespeare 69 70 172
Shattuck, R. 260
Sievers, Ed. 218
Simenon 69
Sint, J.A. 201
Snell, Br. 182
Söhngen, G. 51-52 121 133-134 155 293 357
Sommerfelt, A. 202
Spender, St. 181 191
Spicq, C. 336
Spitzer, L. 152 231 242
Stählin, W. 50
Stakemeier, E. 306
Stankiewicz, Ed. 139 152
Stallman, R.W. 181
Suárez 64

Synave, P. 59

Tavard, G.H. 306 311
Teilhard de Chardin 154
Teodoro de Mopsuestia 57 89
Teófilo Antioqueno 54
Tertuliano 112 225
Tolstoi 172 235 242
Tomás, santo 19 39 50 59 61 81 111 240 317 336
Topel, J.L. 195
Trage, G.L. 216
Trapé, A. 310
Trémel, Y.B. 111
Trier, J. 203
Trollope 69
Tromp, S. 59 64 283
Tschipke, T. 61
Tuya, M. 298

Unamuno 69
Urban, W.M. 113

Vaccari, A. 253
Valéry 140 148 172 173 175 178 233
Valverde, J.M. 171 273
Van Gogh 270
Vanhoye, A. 240
Van Laak 283
Verdonc, E. 107
Verlaine 169
Vicente de Lerins 308
Vitoria, L. 247
Vögelin, C.F. 139
Vögtle, A. 29
Volk, H. 323 325 346
Vorgrimler, H. 43 315

Wagner 247
Warnach, V. 111
Warren - Wellek 68 118 170 205 231 235 288
Wehrli, M. 117 231
Weisgerber, J.L. 113 118 202
Wellek, R.-Warren, A. 68 118 139 170 205 231 235 242 288
Wennemer, K. 332
Westermann, Cl. 67
Weyns, N.I. 72 74
Wheelwrigt, Ph. 156
Whorf, B.L. 113
Wikenhauser, A. 103
Willemse, J. 43
Wildberger, H. 65
Wimsatt, W.K. 272
Winter, W. 260
Wittgenstein, L. 113
Wolf, W. 191
Wolff, W.H. 126
Wrigth, G.T. 271 276

Zerwick, M. 195 323
Ziegler, J. 146
Zimmerli, W. 89 107

ÍNDICE ANALÍTICO

ACRÓSTICO (Salmo 119) 176-179
ACTIVIDAD LITERARIA 49 85s 101-103 163 169-194 205-208 216s 218-222 231s 240ss
ACTUALIZACIÓN del lenguaje 119 125 135 139 148
de la obra literaria 251 255 265s 268-271 350
de la fuerza salvadora de la Escritura 350-359
ANALOGÍA general 36 169 235
de la inspiración (instrumento, dictado, mensajero, el autor y sus personajes) 50-79
y comunicación de idiomas 84 108
ANTIGUO TESTAMENTO 27 149 176 197 232
y Nuevo Testamento 44-46 72 75 146 189s 229 254s 287
e inspiración 81-93 328-332
APOCALÍPTICA, Literatura 90
APÓSTOLES 93-95 252 336
AUTOR 68-79 90 149 169-173
Dios como 59 65 71-79 165 198 276s
inspirado 33 50-52 59-61 78 93-95 103 165 194 289-291
personalidad del 274-276
y obra 229-249 261 271-279
y comunidad 195-208
y sus personajes 68-71

CARISMA 18s 186s 201
de la inspiración 17-19 137 163 178 186 193 201 208 211 214 215 223 249
de la profecía 94s 111 167 233
CATEQUESIS 312-315
CAUSA, CAUSALIDAD 28 58-61 155
CINE 31-33
COMUNICACIÓN 21 33-38 113 117 122 124s 139 203 291 329
técnica de la 218
en la Trinidad 21s 27
COMUNIDAD 116 197s 270
litúrgica 15 116 267-269 350-353
y autor (cf. AUTOR).
CONCEPTUALIZACIÓN 135 155 158 261
CONDESCENDENCIA divina 38s 108 115 237 292
CONSISTENCIA de la obra literaria 232 243-244 245 269 295
CONSTANTINOPLA, Concilio II de 89
CONSTITUCIÓN SOBRE LA LITURGIA 265 268 313 314 319 343-344 348 351-355

CRISTO, misterio 22-23 48-49 67 97s 99-101 108 189 286s 292 337
Espíritu de 57 94 101 196

DIÁLOGO y lenguaje 21 36 117 122 131s 134 243 266-267 295 329 348-349
DICTADO, analogía del 61-67 78 87 91 98
DIVINO AFFLANTE SPIRITU 47 53 (n. 59) 60 110 117 (n. 14) 141 153 259 300 302 317 343 354
DOCETISMO (e inspiración) 47 110

EMOCIONES, EXPRESAR LAS 172 (n. 6)
ENCARNACIÓN (e inspiración) 40 45-48-71 100 108ss 115 190 237 278 283s 333
ENTONACIÓN literaria 183 185 187 262
ESCOLÁSTICA 58s 92s 112 157s 230
ESCRIBIR (cf. también HABLAR) 57 63-79 82 85 112s 187s 198s 209-225 235s 244s
ESCRITURA, LA 16 45s 237s 277 356s
en la Iglesia 16 75 190-196 198-199 208 230 234 241 244 248-250 258 265 343 346 352s
presencia de Dios en la 277-279
y Liturgia 116 136 234 249 265-269 312s 350-353
como obra literaria 118 169 219-250
poder de 157 293s 324-359
suficiencia de 157 306-311
y Tradición 149 157 306-311
el lenguaje de 121-126 130-133 135-137 143-147 149s 153-159
ESPÍRITU SANTO 16s 43 45s 91 94s 99s 147 191 195s 338 357
e inspiración 16 18s 53-55 57-64 67 91 101s 137 163 182 186 199 296
acción del 16 40 48-50 53-55 58-64 67 76-79 85s 101-103 116 149 163s 174 178 186 193 238 283
ESTILO 57 85 103 117 140 152 181s 262
EUCARISTÍA 341 343 349 356
EVANGELIOS 55 98 103 240s 332-334
EVANGELISTAS 65 95 100 188 197
EXÉGESIS 150 155 241 300 320

FE 15s 30 37 72 124s 336
FLORENCIA, Concilio de 72 74
FÓRMULA, FORMULACIÓN 62 145s 151 157s 239 (n. 13) 255s 345
en la Escritura 86 95 146 179s 186 188
profética 67 82 (n. 85) 84s 95
teológica 29 103 156-158 198 318

GÉNEROS LITERARIOS 197s 241 302
GRACIA (cf. también CARISMA) 15 61 94 102 163 345 347 348-359 356
GRIEGO 40 100 115s 159 251-257

HABLAR (cf. también ESCRIBIR) 36 40s 82-83 117 134 200 205 209-225 326
HEBREO 40 63 115s 159 176s 252s
HERMENÉUTICA 118 149 155 248-250 283 286 (n. 6) 300
HIJO, EL (cf. también PALABRA, LA) 21-22 27 44 47
HISTORIA 30-33 153 289 (n. 9)
revelación por la 22 29-33 112 179 271 287 293 315 331
HOMILÍA 188 313 317 353-355
HUMANI GENERIS 292 310

IGLESIA 17 58 103 116 119 198 293 340

IMAGEN 25-27 31 149 150 155 156 236 262
IMITACIÓN 182-184
INERRANCIA 164 167 283-303 335
INSPIRACIÓN 16 17 40 47ss 89 109 118 244
analogías de la 18 50-71
psicología de la 163-194
sociología de la 195-208
e inerrancia 283-303
testimonios bíblicos 40 81-103 229 335
y autores humanos 278
y composición literaria 218-222
y lenguaje 20s 109-119 122-125 130-132 135 137 148-150
y revelación 49s 295s
INSTRUMENTO, analogía del 52-61 78 163
INTUICIÓN 172-176 179-181 190 191 193 239 (n. 12) 240 274

JUICIO 165 182 289 297
teoría de Benoit 166-169 175-176 178 182 184s 187 289 301

LATÍN (cf. también VULGATA) 128 205 252 257-260 313
LECTOR 245 250 266 351
LENGUAJE 20 21 26s 32 38-40 52 109-119 122ss
artístico y literario 139
bíblico 136-137 140-147 149s 152 153 156 158s 204 313
carácter social 36 113-119 202ss
común 139-142 151 182
e inspiración 109-119 123-126 129s 135-137 149
estructura del 34 118 261
funciones del 121-137
literario 147-151 152-159 182 232
niveles del 139 159
poder del 133-135 202-205 325-327
técnico 142-147 151 153-159
y paternidad 36
y significación 111
LITERATOS, POETAS 155 213
LITERATURA 274
v. también LENGUAJE LITERARIO
LITURGIA 15 116 249 251 265-268 344 348
textos litúrgicos 136 189 234 242-246 313 348 351-353
LITURGIAS BÍBLICAS 355-357
LOGOS (cf. también PALABRA, LA) 19 27 37 41 189 194 323

MAGISTERIO 156s 248 309 342-350
MEDITACIÓN 15 88 292 294 357s
MENSAJERO, analogía del 67-68 79 85
METÁFORA 51 71 134 147 153-155
METALENGUAJE 123
MODOS DE LA ESCRITURA 91-93 103 154 287 293
MONOFISISMO (e inspiración) 47 60 64 110
MONÓLOGO y lenguaje 131 134 295
MONTANISMO 60

NARRACIÓN, NARRATIVO 90 102 185 270 274s 278 290
NESTORIANISMO (e inspiración) 47
NOMBRE, NOMBRAR Dios 28 328 329 330 333
hombre 20 28 35 113 154
NUEVO TESTAMENTO 187-190 196 197
y Antiguo Testamento (cf. ANTIGUO TESTAMENTO)
e inspiración 93-103 335-340

OBRA LITERARIA, LA 117 205-208 231-249 269-279

estructura de 185 187s 235-237 240-243
materiales de 49 190-191 193
y autor 73-74 271ss
y traducción 116 203s 251-263
ORACIÓN 131-133 136 222 330 352

PALABRA 31-33 37-41 96-97 109 112 147 193 222-225 263 345
dinamismo de la 134 182 325-340 345 346 348
PALABRA, LA 21s 27 46-48 54 93 110 237s 283-286
PARALENGUAJE 216
PERSONA DRAMÁTICA 271 274 (n. 40)
PERNONALIDAD LITERARIA 275s
PLURALIDAD de la obra literaria 237s 240-243 261 311
POESÍA 26 134 147s 152 172s 183 191 204ss 240s 246 262 272
contemporánea 152
hebrea 155 (n. 60) 168-169 176 179-180 196 271
PREDICACIÓN 15 152 319 337 348 354s
PROFETA, PROFECÍA, PROFÉTICO 16 33 45s 65 67 81-95 111 179s 189 206s 330 350
PROVIDENTISSIMUS DEUS 141 153 165 179 249 299s 310 315s 342-343
PUEBLO DE DIOS 18 116 249 265

REPETICIÓN 245s 250 254 261 266 271 359
fidelidad en la 155 246-247
REPRESENTACIÓN 234 246 250 254 266 271 352
REVELACIÓN 19-37 49s 130 157 187 275 278 285-288 295 305-321
y lenguaje 20 21 26 36-41 123-126 194 236-237
SENTIDOS
y hecho 33 90 178
y palabra 145 148 179 194 203-204
y obra 149-150 183-184 190 238-240 241
SETENTA, traducción de los 116 146 252 253-257
SÍMBOLO (n. 4) 25s 78 146 149 154 263 308 349
SUCESIVA, inspiración 91 185-187 188 202

TEOLOGÍA 15 52 157 315-321
analítica, especulativa, sistemática 16 92 135 146 150 156-159
bíblica 146 150 156-159
TRADICIÓN 135 247 255 284 302 307-312
oral (incorporada a la Escritura) 97 102-103 188 200 306-312
TRADUCCIÓN 38 119 353
de la Escritura 116 146 152 204 251-263 313
TRASPOSICIÓN 49 137 155 156 183-184 189-190
TRENTO, Concilio de 62 72 74 253 259 308 311
TRINIDAD 21s 46s 285

VATICANO, concilio I del 25 48 65 72s 124 225
concilio II del 15 (n. 2) 18 (n. 2) 99 157 (cf. también CONSTITUCIÓN sobre la sagrada liturgia) 307 311
VERBAL, inspiración 63-64 137
VERDAD 167s 283-302
concepto bíblico de 297s
VULGATA 128s 252s 257-260